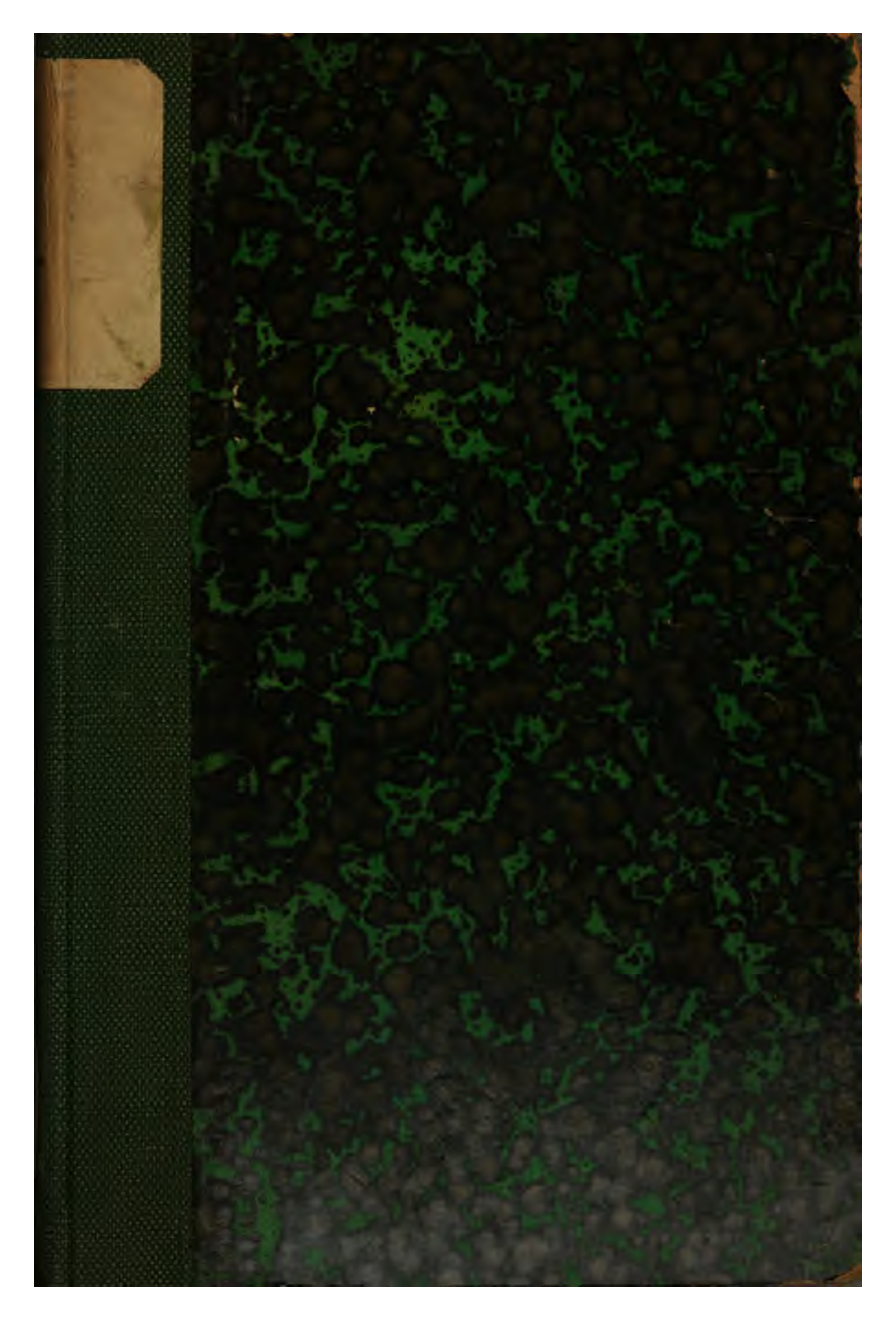
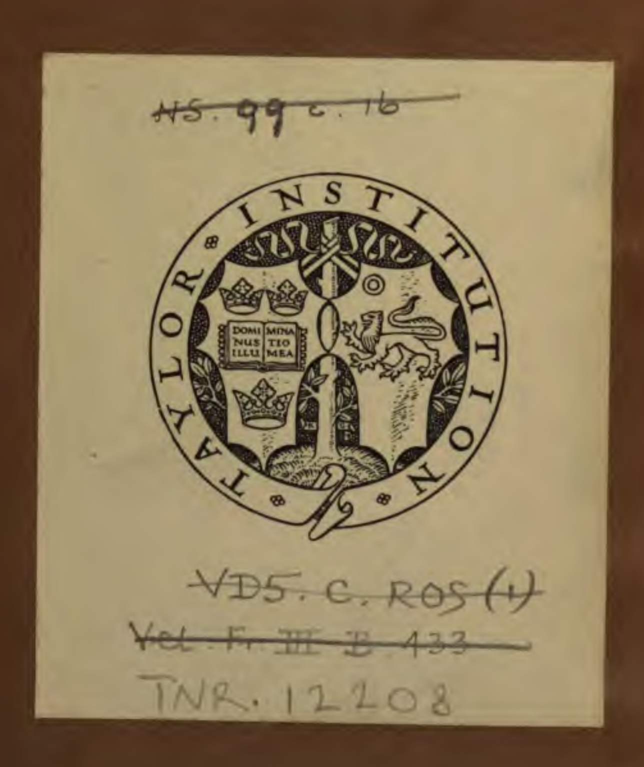


Ex Libris

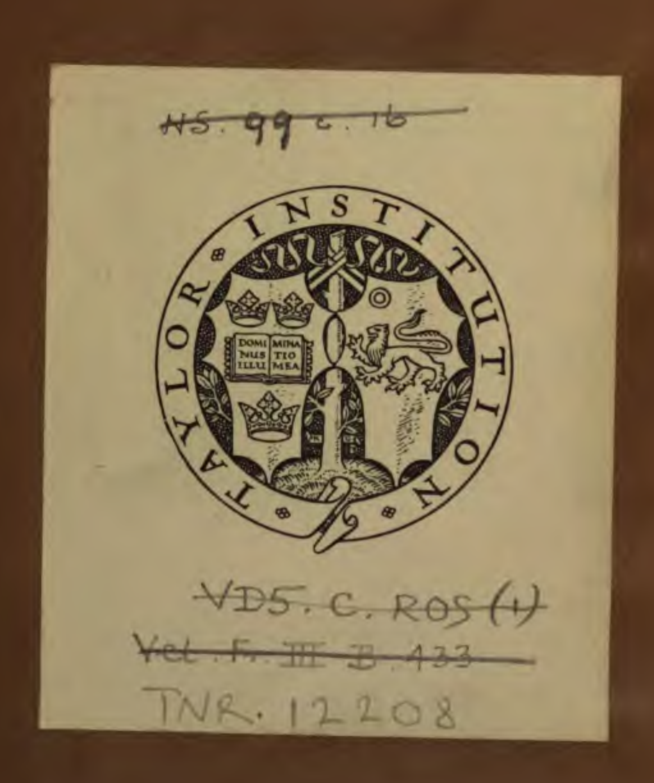
MC
1918

Estote fortes in bello, et pugnate cum antiquo serpente.

Martin Köpelman


HS. 99 c. 16
TAYLOR INSTITUTION
DOMI NUS ILLU MINA TIO MEA
VD5. C. ROS (1)
Vet. Fr. III B. 433
TNR. 12208


Ex Libris
Estote for-
tes in bello,
et pugnate
cum anti-
quo serpen-
te.
1918


TAYLOR INSTITUTION
DOMI NUS ILLU
MINA TIO MEA



Diderot's

Leben und Werke.

Erster Band.

Diderot's

Leben und Werke.

Von

Karl Rosenkranz.

Motto:

Diderot ist Diderot, ein einzig Individuum; wer an ihm oder seinen Sachen mäkelt, ist ein Philister, und deren sind Legionen. Wissen doch die Menschen weder von Gott, noch von der Natur, noch von ihresgleichen dankbar zu empfangen, was unschätzbar ist.

Goethe an Zelter, 9. März 1831.

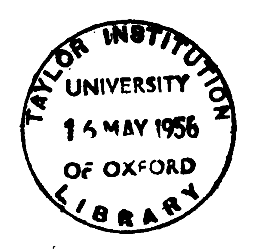
Erster Band.



Martin Löpelmann 1915

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1866.


TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
16 MAY 1956
OF OXFORD
LIBRARY

Vorbericht.

Daß Diderot unter den großen Autoren der französischen Nation eine ausgezeichnete Stelle gebühre, ist zweifellos. Die Geschichte ist längst gewohnt, ihn neben Montesquieu und d'Alembert, neben Voltaire und Rousseau zu stellen. Diese allgemeine Anerkennung also hat ihm nicht gefehlt. Sobald man aber eine genauere Würdigung seiner Wirksamkeit sucht, macht sich sehr bald der große Unterschied fühlbar, der zwischen der Abwägung seiner Verdienste und der seiner mitstrebenden Zeitgenossen existirt. Diese Männer nämlich sind in ihrer Stellung völlig klar. Das Bild eines jeden von ihnen, so vielseitig sie auch waren, concentrirt sich in eine einfache Charakteristik. Ihr Leben, ihre Entwickelung, ihre Schriften, ihr Einfluß auf die Nation sind gleichsam durchsichtig gewordene Thatsachen.

Ganz anders mit Diderot. Zwar die Hauptpunkte seines Lebens und Wirkens sind auch allbekannt und sie sind auch in der Allgemeinheit, in welcher sie angeführt zu werden pflegen, nicht unwahr. Sobald wir uns jedoch nach ihrer Rechtfertigung umsehen, vermissen wir gewöhnlich nur zu bald eine genügende Motivirung und können uns nicht verbergen, daß die Charakteristik Diderot's, wie sie uns geboten wird, in der Regel ein stereotypes Bild, nämlich das eines talentvollen, aber paradoxen und frivolen Skeptikers, mit unsicherer Zeichnung und mit zweideutigen Farben wiederholt. Wir vermissen den Halt einer ausreichenden sachlichen Basis. Zuweilen werden freilich, um das Urtheil zu belegen, einzelne Stellen aus seinen Schriften citirt, aber gewöhnlich sind es immer die nämlichen, ein Dutzend banaler Phrasen, die zu einem vogelfreien Gemeingut geworden sind. Wir vermissen in der Regel auch die Unbefangenheit des Urtheils. Weil Diderot Materialist und als solcher Atheist wurde, geht man schon mit antipathischer Voreingenommenheit an ihn heran und sucht oft lediglich nach Bestätigung seines Vorurtheils. Man erhebt sich nicht zu der Einsicht, daß in der Geschichte des menschlichen Erkennens der Materialismus ein ebenso nothwendiger Standpunkt ist als der Spiritualismus, der Atheismus ein ebenso

berechtigter als der Theismus. Man vergißt, daß die Wissenschaft so sehr der Freiheit bedarf als der Glauben. Man vergißt, daß ein Mensch nicht als Theist oder Atheist geboren wird und daß das Interessante der Geschichte eines Diderot eben darin liegt, zu sehen, wie er Stufe um Stufe Atheist geworden ist.

Der Zweck der vorliegenden Schrift ist die Ausfüllung der Lücke, welche die bisherige Behandlung Diderot's in der Literaturgeschichte gelassen hat. Sie soll ein objectives, allseitiges Bild von ihm und ein gerechtes Urtheil über ihn geben, das sich von allem parteiischen Fanatismus gereinigt hat.

Es sei mir gestattet, dem verehrten Leser sowol die vorzüglichsten Hülfsmittel, aus denen ich geschöpft habe, als auch die bestimmten Grundsätze darzulegen, nach denen ich verfahren bin.

I. Hülfsmittel.

Die Hauptgrundlage zur Kenntniß Diderot's bilden natürlich seine Werke. An sie hat man sich zuerst zu halten. Die einzelnen Schriften Diderot's, wie sie zuerst erschienen sind, habe ich an Ort und Stelle angeführt. Sie sind sehr selten geworden. Im Original besitze ich von ihnen nur die „Lettre sur les sourds et muets".

Sammlungen existiren vier:

1) „Collection complète des oeuvres philosophiques littéraires et dramatiques de D. Diderot" (5 Bde., London 1773, 8.). Der Druckort London ist wahrscheinlich fingirt und Amsterdam an seine Stelle zu setzen. Diese erste Ausgabe ist insofern verhängnißvoll für Diderot geworden, als die unbefugten, gewinnsüchtigen Herausgeber Schriften darin aufnahmen, welche Diderot fälschlich zugeschrieben wurden, wie die „Moral" von E. Beaumont, der „Codex der Natur" von Morelly, der „Brief an den Pater Berthier über den Materialismus" von Coyer und andere. Diderot selbst hat diese Ausgabe, wie wir durch Barbier wissen, nie gesehen.

2) „Oeuvres de D. Diderot, publiés sur les manuscrits de l'auteur, par Naigeon" (15 Bde., Paris 1798, 8.). Ein unveränderter Abdruck davon erschien in Duodez Paris bei d'Etterville 1800 ebenfalls in 15 Bänden. Ich besitze nur diesen letztern. Wenn ich speciell Naigeon's Ausgabe citire, ist dieser Abdruck gemeint. Naigeon stieß die unechten Schriften aus und versah die echten mit Einleitungen und Anmerkungen. Das war ein großer Fortschritt. Ein Umstand ist jedoch bei Naigeon's Redaction zu beachten. Er war fanatischer Atheist und erblickte die philosophische Bedeutung Diderot's hauptsächlich in dem Atheismus desselben. Aus diesem Gesichtspunkt heraus

hat er sich nicht blos Bemerkungen zu Diderot's Schriften, sondern auch Veränderungen gestattet, von denen er behauptet, daß sie im Sinne Diderot's oder auch nach den Manuscripten desselben gemacht wären. Daher rührt die Verschiedenheit in den Artikeln zur Geschichte der Philosophie, wie sie in der Encyklopädie stehen und wie Naigeon sie in seiner Ausgabe abdrucken ließ, aus welcher sie ebenso in die von Brière übergegangen sind. Wenn es z. B. in der Encyklopädie von einem Wunder des heiligen Juda heißt: „Mais ce miracle est fabuleux", so setzt Naigeon hinzu: „comme tous les miracles." Wenn es im Artikel „Philosophie Pyrrhonienne" von Bayle heißt: „Bayle ne tarda pas à connaître la vanité de la plupart des systèmes religieux", so schreibt Naigeon: „la fausseté de tous les systèmes religieux." In dem Artikel „Juifs" vertheidigt Diderot Jesus Christus gegen die Anschuldigung der talmudistischen Theologie, daß er seine Parabeln aus rabbinischen Ueberlieferungen entlehnt habe, und sagt; „Jésus Christ suivait ses idées et débitait ses propres pensées." Naigeon schreibt: „ses propres rêveries", und fügt noch einen langen Satz ein, in welchem Christus ein „juif obscur et fanatique" genannt wird. Da Le Breton, wie wir wissen, das Manuscript zur Encyklopädie nach gemachtem Abdruck verbrannte, so erhellt daraus, daß Naigeon diesen Zusatz nicht aus Diderot's Handschrift haben konnte.

3) „Oeuvres de Diderot" (6 Bde., Paris, Belin, 1818, gr. 8.). Diese Ausgabe nahm auch die meisten philosophischen Artikel Diderot's aus der Encyklopädie auf. Im Jahre 1819 erschien noch ein Supplementband zu ihr, der einen Aufsatz von einem Deutschen, von Depping, über Diderot's Leben und Werke, seine Reise durch Holland, die „Salons" von 1761 und 1769, den Studienplan für die russischen Lehranstalten, die Uebersetzung von Moore's Trauerspiel „The Gamester", und ein Register brachte.

4) „Oeuvres de Diderot" (22 Bde., Paris, Brière, 1821, gr. 8.). Dies ist die vollständigste, bestgeordnete, mit literarischen Einleitungen und Anmerkungen und ausführlichem Register versehene Ausgabe. Im letzten Bande erschien der Dialog „Le Neveu de Rameau" zum ersten mal aus einer Copie des Originals. Diese vortreffliche Ausgabe ist die, welche ich gewöhnlich citirt habe.

Als eine unendlich wichtige Ergänzung zu allen diesen Gesammtausgaben erschienen 1830 zu Paris bei Paulin in vier Bänden groß Octav mit Anmerkungen und einem vollständigen Register:

„Mémoires, correspondance et ouvrages inédits de Diderot, publiés d'après les manuscrits, confiés, en mourant, par l'auteur à Grimm."

Außer einigen pikanten Dialogen brachten sie den Briefwechsel Dide-

rot's mit Sophie Voland und mit Falconet, wodurch ein ganz neues Licht auf ihn geworfen ward. Wie ungenügend, wie blaß und matt erschien doch alles, was man bis dahin über ihn geurtheilt hatte! Nun erst drang man in die geheimste Werkstatt seines Seelenlebens. Mit Erstaunen las man von dem verrufenen Diderot, von dem frivolen Encyklopädisten: „Meine Freundin, laß uns so handeln, daß unser Leben ohne Lüge sei. Je mehr ich Sie achten werde, um so theuerer werden Sie mir sein; je mehr Tugenden ich Ihnen zeigen werde, um so mehr werden Sie mich lieben. Wie sehr würde ich das Laster fürchten, wenn ich nur meine Sophie zur Richterin hätte. Ich habe in meinem Herzen eine Statue errichtet, die ich nie zerbrechen möchte. Welcher Schmerz für sie, wenn ich mich einer Handlung schuldig machte, die mich in ihren Augen erniedrigte! Würden Sie mich nicht lieber todt als schlecht wissen? Lieben Sie mich daher immer, damit ich immer das Laster fürchte. Fahren Sie fort, mich auf dem Wege des Guten zu unterstützen. Wie süß ist es, seine Arme einem guten Menschen zu öffnen; dieser Gedanke ist es, der die Liebkosungen heiligt." Oder: „Die Menschen haben eine seltsame Meinung von der Tugend. Sie glauben, daß sie zu ihrer Disposition steht und daß man von heute auf morgen ein rechtschaffener Mensch wird. Sie behalten ihre schmuzige Wäsche, solange sie Nichtswürdigkeiten zu thun haben, und sie thun solche ihr Leben lang, weil man eine lasterhafte Gewohnheit nicht wie ein Hemde verläßt. Sie ist schlimmer, als die Haut des Centauren Nessus; man reißt sie nicht ohne Schmerz und Schrei von sich; lieber bleibt man, wie man ist. O, meine Freundin, lassen Sie uns nichts Uebles thun, lassen Sie uns lieben, uns besser zu machen, lassen Sie uns, wie wir es gewesen sind, treue Censoren voneinander sein. Machen Sie mich Ihrer würdig, hauchen Sie mir diese Reinheit, diese Freimüthigkeit, diese Sanftmuth ein, welche Ihnen natürlich sind. Es ist von unserm Zustand wirklicher Unschuld bis zu einem ersten Fehler weiter, als von einem ersten zu einem zweiten, von einem zweiten zu einem dritten. Betröge ich Sie einmal, so könnte ich Sie tausendmal betrügen, aber ich werde Sie nie betrügen. Sie wachen im Grunde meines Herzens, Sie sind da, und nichts Ungutes kann Ihnen nahen." Welche Sprache von dem Diderot, der nach Rousseau gerade, als er diese Briefe schrieb, durch Grimm zu aller Schlechtigkeit verführt war! Hätten wir von Diderot nie eine gedruckte Zeile besessen und hätten sich nur diese Briefe erhalten, so würden wir immer urtheilen müssen, daß ihr Verfasser ein ganz außerordentlicher, höchst eigenthümlicher, tiefer Mensch, ein bewundernswerthes Talent der Darstellung, eine wahrhaft schöne Seele gewesen sei.

Da in ihnen überdem die ganze damalige pariser Welt dramatisch

conterfeit und durch die anziehendsten Anekdoten illustrirt war, so verfehlten sie nicht, das allgemeinste Interesse hervorzurufen, und es mußte 1834 eine neue Ausgabe der vier Bände gemacht werden. Nach dieser habe ich citirt.

Einen unvollständigen Abdruck unter demselben Titel: „Mémoires, correspondance et ouvragus inédits de Diderot, publiés d'après les manuscrits confiés, en mourant, par l'auteur à Grimm", veranstalteten Garnier Frères und Fournier ainé in Paris 1841 in zwei Bänden Octav.

„Oeuvres choisies de Diderot" veranstaltete M. F. Génin in zwei Bänden Octav, Paris 1856. Diese Auswahl des strasburger Professors ist mit Einsicht und Geschmack gemacht, bezweckt aber vornehmlich die Unterhaltung.

An die Werke Diderot's schließt sich unmittelbar an die „Correspondance littéraire, philosophique et critique, adressée à un Souverain d'Allemagne depuis 1755—90, par le Baron de Grimm et Diderot" (16 Bde., Paris 1813, gr. 8.). Sie ist in drei Abtheilungen zerlegt, die erste zu sechs, die beiden andern zu fünf Bänden, jede mit einem eigenen Register. Diese Ausgabe ist es, die ich immer citire, weil ich sie seit lange besitze. Sie hat nicht alles aufgenommen und gegen religiös oder politisch extreme Aeußerungen restringirende Anmerkungen hinzugefügt. Diese ganz unschätzbare Correspondenz brachte eine Menge der kleinen genialen Arbeiten Diderot's, mit welchen Grimm seinen hohen Gönnern ein besonderes Vergnügen bereiten wollte.

Ein Auszug aus dieser Correspondenz wurde mit vielem Takt in einer geschmackvollen deutschen Uebersetzung unter dem Titel: „Grimm's und Diderot's Correspondenz von 1753—90 an die regierenden Fürsten Deutschlands gerichtet" (Brandenburg 1820, gr. 8.), veranstaltet. Im Jahre 1823 folgte noch ein zweiter und letzter Band mit einem Register.

Von dem französischen Original wurde 1829—31 in 16 Bänden Octav zu Paris eine neue Ausgabe von Taschereau mit Anmerkungen und in Band 16 mit einem Supplement aller in der ersten Ausgabe von der kaiserlichen Censur beschnittenen oder fortgelassenen Stellen gemacht.

Alle Artikel in der Encyklopädie, welche Diderot selber vertreten hat, habe ich auch als von ihm herrührend angenommen, daher auch den Artikel „Luxe", obwol ich weiß, daß Grimm denselben in seiner „Correspondance" sehr positiv dem Marquis St.-Lambert zuschreibt, weil ein Sonderabdruck dieses Artikels in Paris umlief, welcher der Ausgabe des betreffenden Bandes der Encyklopädie noch voranging. Ich bemerke, daß die Édition Brière den Artikel auch den Diderot'schen beizählt.

Nächst den Ausgaben Diderot'scher Schriften müssen die Denkwürdigkeiten, die sich auf ihn beziehen, als Quellen betrachtet werden. Hierher gehören zunächst:

1) „Mémoires, pour servir à l'histoire de la vie et des oeuvres de Mr. Diderot par Madame de Vandeul, sa fille." Sie wurden drei Jahre nach Diderot's Tode, 1787, für eine Zeitung geschrieben, die in Paris als Handschrift circulirte, wie dies damals häufig der Fall war. Sie wurden zuerst in Schelling's „Allgemeiner Zeitschrift von Deutschen für Deutsche" (Bd. 1, Heft 2, S. 145—195) gedruckt. Der unbekannte Einsender motivirt seine Veröffentlichung durch die Pflicht der Geschichtschreibung, sich nicht weichherzig von dem Bilde jener Zeit der Auflösung der Sitten und der Denkart, welcher Diderot angehörte, abzuwenden, sondern es vielmehr mit Selbstverleugnung treu und erschöpfend bis in die einzelnen Züge darzustellen. Er meint, daß die Kenntniß der Persönlichkeit Diderot's in seinen häuslichen und socialen Verhältnissen ihm in unserm Gefühl und Urtheil eine entschieden günstige Aufnahme zu Wege bringen müsse. Diderot sei von der allgemeinen Fäulniß, in welcher er lebte, nicht rein geblieben, habe sich aber über sie erhoben und die Kraft gewonnen, die Verderbniß der Zeit bis in ihre ganze Tiefe zu erkennen und darzustellen. Diese Kraft sei die von ihm nie verleugnete Liebe zur Wahrheit, wodurch er innerlich und geistig dem deutschen Wesen näher komme, wie er äußerlich in Ansehung der Sprache durch Originalität, Kürze und Kraft sich den Deutschen verwandter zeige als irgendein anderer Schriftsteller seiner Nation.

Diese Memoiren sind sehr oft gedruckt und noch öfter als alleinige Quelle über Diderot's Leben ausgeschrieben. Sie sind jedoch, wie ich an verschiedenen Orten dieser Schrift dargethan habe, nichts weniger als unbedingt zuverlässig. Vieles und darunter für ihren Vater Nachtheiliges hat die Tochter offenbar nach den Anschauungen der Mutter mitgetheilt, die nur einseitig und beschränkt zu urtheilen vermochte.

2) „Mémoires historiques et philosophiques sur la vie et les ouvrages de D. Diderot, par J. A. Naigeon, de l'Institut" (Paris 1821). Sie erschienen als der 21. Band der Gesammtausgabe von Brière. Naigeon hatte sie schon 1795 beendet. Sie sind ein Versuch, Diderot als Menschen und als Schriftsteller in seiner Totalität darzustellen, und sie verdienen unsern Dank. Naigeon hatte Diderot selber lange genug gekannt und war mit seinen Schriften, auch mit den ungedruckten, vertraut, allein seine Tendenz, in dem Philosophen Diderot vor allem den Atheisten bewundern zu lassen, hat seine ganze Schilderung verödet, hat ihn die ästhetische Seite Diderot's nicht nach Gerechtigkeit würdigen lassen und hat ihn verführt, die anfängliche Entwickelung Diderot's mit fictiven Hypothesen auszumalen. Von den persönlichen Verhältnissen Diderot's erfahren wir durch ihn blutwenig; vielleicht wollte er nicht darüber sprechen.

3) Rousseau's „Confessions". Sie sind eine sehr wichtige Quelle, auf welche oft zurückgegangen werden muß. Sie sind aber nur mit großer Vorsicht zu gebrauchen, da sie ein künstliches Arrangement der Thatsachen nach dem Wahn, der sich bei Rousseau fixirt hatte, enthalten. Ich habe Diderot, Frau von Epinay und Grimm gegen seine gehässigen Anschuldigungen vertheidigen müssen. In Ansehung Grimm's will ich mich noch auf den umfassenden Artikel berufen, welchen der größte Kenner der neuern französischen Literatur, Ste.-Beuve, „Causeries du Lundi" (Paris 1853, VII, 226—260), über ihn geschrieben hat und in welchem er gleich zu Anfang sagt, daß er selbst lange Zeit gegen Grimm eingenommen gewesen sei. Als er sich gefragt habe, worauf denn diese Antipathie beruhe, habe er sich einzig Rousseau's „Bekenntnisse" als Quelle eingestehen müssen, „mais Rousseau", fügt er hinzu, „toutes les fois, que son amour propre et son coin de vanité malade sont en jeu, ne se gêne en rien pour mentir, et j'en suis arrivé à cette conviction, qu'à l'égard de Grimm il a été menteur. Il l'a été plus dangereusement, qu'il y a porté la sincérité de sa manie et un curieux arrangement de détail".

Das Correctiv zu Rousseau's „Bekenntnissen" sind 4) „Mémoires et correspondance de Madame d'Epinay, où elle donne des détails sur ses liaisons avec Duclos, J. J. Rousseau, Grimm, Diderot, le Baron d'Holbach, St.-Lambert, Madame d'Houdetot, et autres personnages célèbres du dix-huitième siècle" (3 Bde., Paris 1818, gr. 8.). Die dritte Auflage erschien noch in demselben Jahre. Wenn Musset-Pathay und Morin, die Biographen Rousseau's, diese Denkwürdigkeiten verwerfen, weil Grimm sie nach seinen Absichten redigirt habe, so ist dies ein ganz unstichhaltiger Grund gegen ihre Glaubwürdigkeit, wie Ste.-Beuve im zweiten Bande seiner „Causeries du Lundi", Artikel „Madame d'Epinay", nachgewiesen hat. Es ist sonderbar, daß die Verehrer Rousseau's diese Memoiren unbedenklich als echt citiren, sobald sie ihnen zusagen, sie aber verwerfen, sobald sie ihnen widersprechen.

Es schließen sich an sie an 5) „Nouveaux mémoires secrets et inédits, historiques, politiques, anecdotiques et littéraires du Baron de Grimm" (2 Bde., Paris, Leronge-Wolf, 1834, 8.). Diese Memoiren habe ich manchmal nicht ohne Mistrauen betrachtet, ob sie nicht künstlich zusammengestoppelt und untergeschoben seien, weil sie dem durch Rousseau landläufig gewordenen Bilde von Grimm gar zu sehr widersprechen. Da aber die unzweifelhaft von Grimm herrührende „Correspondance" dies auch thut, so mußte ich diesen Grund der Anzweiflung aufgeben. Ueberdem sind zu viele Thatsachen darin enthalten, die nur Grimm so wissen und so erzählen konnte, und zu viel feinere Züge

in der Charakteristik der Personen, die sich nicht erfinden lassen. Er erwähnt z. B., daß, während er mit Diderot in Petersburg gewesen sei, eine Gesandtschaft der Griechen Katharina um ihre Unterstützung gebeten und daß Diderot nun schon die Wiederherstellung Athens geträumt habe. Er erzählt den Besuch Rousseau's bei Diderot in Vincennes ganz anders als Rousseau. Ich habe absichtlich die Rousseau'sche Erzählung aufgenommen, weil sie einmal allgemein adoptirt ist und an der Sache nichts ändert. Nach Grimm verhält es sich anders. Es war derselbe Tag, an welchem Rousseau nach Fontenay-sous-Bois eingeladen war und bereits auf dem Hingang Diderot besuchte. Er hatte den Wagen des Herrn de la Popelinière, der ihn mit Grimm und Herrn von Seguy hinausbringen sollte, abgelehnt und wollte zu Fuß gehen. Dies reizte Grimm, der vom Baron von Thun auch eingeladen war, dasselbe zu thun, ohne Rousseau etwas zu sagen. Er wartete auf ihn vor den Thürmen von Vincennes über zwei Stunden und schloß sich ihm dann auf dem Wege unter dem Vorwande an, daß er die zur Abfahrt bestimmte Stunde bei Herrn von Seguy verfehlt habe. Er war von Bewunderung für Rousseau, „den Heros der Freundschaft", durchdrungen und widmete ihm von diesem Augenblick an die aufrichtigste Zuneigung. Nach Grimm machten sie nun bei dem Prinzen mit Klüpfel mehrere Tage hindurch Musik. Rousseau berichtet sehr abweichend, daß er von Fontenay-sous-Bois an demselben Tage bei dem Donjon von Vincennes vorüber zur Stadt zurückgekehrt und erst einige Tage darauf zu Diderot gegangen sei. Grimm besuchte Diderot nicht, denn, sagt er: „mes relations avec Diderot, depuis si fréquentes, si intimes, si fraternelles, avaient à peine commencé avant sa captivité." Warum sollte der Hergang nicht der von Grimm erzählte sein können, der für Thatsachen gewiß ein besseres Gedächtniß als Rousseau hatte, der jeden Augenblick die Schwäche und Verwirrung des seinigen beklagt? Es kommen bei Grimm's Erzählung Züge vor, die für ihn so charakteristisch sind, daß sie schwerlich haben erfunden werden können. „J'oubliai ce jour la le soin de ma santé et même de ma toilette, et au risque de me hâler le teint." Ich glaube, das ist echt Grimmisch, denn er wird von Rousseau beschuldigt, sich geschminkt zu haben, weshalb seine Freunde ihn spöttisch den Tyran le blanc genannt hätten.

Vielen Aufschluß über die damaligen geselligen Verhältnisse, besonders des Holbach'schen Kreises, geben auch 6) „Mémoires posthumes de Marmontel", zuerst 1800, dann oft gedruckt, und

7) „Mémoires inédits de l'Abbé Morellet, suivis de sa correspondance" (2 Bde., Paris 1823).

Als eine tertiäre Schicht zur Kenntniß Diderot's sind endlich die Schilderungen anzusehen, die man von ihm entworfen hat.

Die älteste derselben ist die von Meister: „À la mémoire de Diderot", abgedruckt in Grimm's „Correspondance", November 1786. Ich habe sie als das Beste, was, meiner Meinung nach, über Diderot gesagt ist, ganz aufgenommen.

Zu zweit ist zu nennen: Eusèbe Salverte: „Éloge philosophique de Diderot" (Paris 1801). Er hatte diese Rede am 7. Thermidor des 8. Jahres der Republik im Institut national gelesen. Salverte war ein reicher Privatmann, der den Umgang mit Diderot in seinen letzten Jahren gesucht und ihn öfter auf sein Landhaus eingeladen hatte, von welchem sich ein reizender Blick auf Paris bot. Er schwärmte für Diderot, sowol für den liebenswürdigen Menschen als für den genialen Autor. Sein „Éloge" ist panegyrisch. Es fehlt ihm Kritik. Diderot's altersschwache Schrift über Seneca feiert er als das vollkommenste Product desselben.

Varnhagen von Ense gab von Diderot's posthumen Schriften in den „Berliner Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik" eine Anzeige, die er in seiner Sammelschrift: „Zur Geschichtschreibung und Literatur" (1833, S. 423—433), wieder abdrucken ließ. Sie ist ein Meisterstück des feinen kritischen Scharfsinns, der vielseitigen Literaturkenntniß und der großen Kunst Varnhagen's, Individualitäten treffend zu schildern. Es gibt Namen, meint er, die man in Kreisen geselliger Bekanntschaft nur zu nennen braucht, und sogleich eröffnen sich heitere Erinnerungen und Erwartungen, weil jedermann schon weiß, daß an jene Namen sich Bedeutendes, Ungewöhnliches, Aufrüttelndes unfehlbar anknüpfen müsse. Ein solcher Name in der französischen Literatur sei Diderot, der zu den seltensten Schriftstellern gehöre, die man flüchtig und theilweise zu kennen nie befriedigt sei. Man wolle durch ihn nicht sowol neue Gegenstände und Einsichten gewinnen, sondern vor allem seine Art und Weise, sich über die Gegenstände ergießen und an ihnen zu den glänzendsten Umhüllungen werden zu sehen.

Thomas Carlyle, ebenfalls auf Veranlassung von Diderot's posthumen Schriften, im „Quarterly Review" (Juli 1832); deutsch in Carlyle's „Ausgewählten Schriften" von Kretzschmar (1853, II, 78—153). Dies ist einer der bedeutendsten Artikel, die über Diderot geschrieben sind. Er verurtheilt Diderot seiner Glaubenslosigkeit halber und sieht nicht, daß der englische Sensualismus und Skepticismus selber es gewesen sind, die in ihren weitern Consequenzen zum Materialismus und Atheismus der Franzosen führen mußten. Als wenn dieser negative Standpunkt bei einem Diderot, Holbach, Grimm eine Caprice, als wenn er bei ihnen nicht die nothwendige Folge des Denkens gewesen wäre, und als ob ein Materialist

oder Atheist deshalb, weil er dies ist, schon ein verabscheuenswürdiges Monstrum sein müsse. Es ist für den glaubensfesten Carlyle gewiß sehr viel, daß er Diderot's Tugenden und Talenten eine sehr bedingte Anerkennung, aber doch eine Anerkennung zutheil werden läßt. Er behandelt ihn mit einem Uebermuth, der auf ihn mit verächtlichem Mitleid herunterblickt, und die Bewunderung, die sich schon für ihn zu regen beginnt, sofort durch Witzeleien wieder erstickt. Carlyle will mit jedem Gegenstande, der ihn beschäftigt, geistreich spielen. Die wirklichen Schattenseiten Diderot's hat er treffend, jedoch übertrieben, seine guten Eigenschaften nur als zweideutige Tugenden dargestellt. Er wagt es ihm abzusprechen, auch nur ein braver Mensch gewesen zu sein. Er katechesirt ihn, als ob er auf einer einsamen Insel, nicht im Strudel des verderbten Paris gelebt hätte. In seiner Vielseitigkeit erblickt er nur charakterlose Unbestimmtheit und an allem herumtändelnde Seichtigkeit. Hätte ein Carlyle in Diderot nicht einen Geist erkennen müssen, der ihm in der ironisch-humoristischen Neigung verwandt war?

Der extreme Gegensatz zu Carlyle's Verurtheilung Diderot's war der Artikel, den **Joguet** 1838 in der „Encyclopédie nouvelle" von Pierre Leroux und J. Reynaud über ihn schrieb und der wol das höchste uneingeschränkte Lob enthält, welches Diderot zutheil geworden. Ich will nur Einen Passus daraus anführen. Nachdem Joguet ein Bild von Diderot's unendlicher Vielseitigkeit gemacht hat, fährt er fort: „Diderot endlich, der mit dieser comprehensiven Fähigkeit eine wunderbare Fähigkeit des Wortes und des Stils, einen unerschöpflichen Ideenschatz, eine Fruchtbarkeit, Leichtigkeit und fast beispiellose Mannichfaltigkeit in den verschiedensten Productionen verband, ist uns immer als einer der Geister erschienen, welche dem menschlichen Geschlecht die größte Ehre machen. Und wenn wir ihn nun inmitten der intellectuellen Reichthümer, die so oft das Herz verhärten, eine unglaubliche Gefühligkeit, eine reizende Hingebung bewahren sehen, wie er dem damals überall verlassenen Cultus der Familie treu bleibt, leidenschaftlich für seinen Vater, seine Freunde, seine Tochter, seine Geliebte entflammt; mit seiner Feder oder mit seiner Börse alle Unglücklichen, die sich ihm darbieten, tröstend und unterstützend; weinend beim Anblick oder bei der Erzählung einer schönen Handlung, bei der Lesung einer schönen Stelle, bei der Erinnerung an seine Vaterstadt; begeistert für die Poesie, Malerei, Musik, Sculptur, für das Antike und Moderne, für das Erhabene und Gefällige, für das Ernste und Komische und vor allem für das Naive: dann werden wir mit Staunen vor dieser Natur stehen, einer von denen, worin Gott sich gefallen zu haben scheint, das Ideal zu verwirklichen, das alle großen Moralisten

von uns fordern, um uns zu zeigen, daß es nicht unmöglich sei, es zu erreichen."

Weniger überschwenglich, aber voller Wärme und tiefer Durchdringung war das köstliche Porträt, welches Ste.-Beuve 1831 von Diderot nach dem Erscheinen seiner posthumen Werke entwarf und welches er in seine „Portraits et critiques littéraires" aufnahm, aus denen ich es übersetzte und die Uebersetzung 1844 dem zweiten Bande meiner „Studien" einverleibte. Dies köstliche Porträt Ste.-Beuve's legte in meine Seele den Keim zu dieser Arbeit, die ganz allmählich durch Jahre in mir sich fortgestaltete. Lange war sie mehr eine Art Träumerei, in die ich mich gern verlor und darüber meiner Gegenwart in diesem Jahrhundert, in dieser nordischen Stadt, in meinen geselligen Verhältnissen oft ganz entrückt wurde. Wie viele einsame Spaziergänge habe ich im Verkehr mit jenen Geistern des 18. Jahrhunderts zugebracht! Wie viele Stunden habe ich mit meiner Phantasie im damaligen Paris verweilt! Als ich mich zu Paris im Sommer 1846 aufhielt, wohnte ich durch einen Zufall in der Rue Rousseau im Hôtel Rousseau. Diese Straße ist die alte Rue Platrière, in welcher Rousseau zuletzt lange gewohnt hat. Wie oft habe ich da an ihn, an Diderot gedacht, allein zu einem bestimmten Entschluß für meine Arbeit gelangte ich erst manche Jahre später. Ich scheute immer davor zurück, weil ich ihre Schwierigkeiten, ihre Mislichkeiten immer mehr begreifen lernte. Diderot ist kein einfacher Idealmensch; man kann aus ihm weder einen Mustermenschen noch einen Musterautor machen; er ist voller Widersprüche. Wenn ich dann oft verzweifeln wollte, ihm gerecht werden zu können, dann hat jener Artikel Ste.-Beuve's mich wieder ermuthigt, mich wieder erleuchtet, und ich danke ihm dafür aufs innigste. Ste.-Beuve hat nicht aufgehört, Diderot ein großes Interesse zu widmen. In seinen „Causeries du Lundi" findet sich Bd. 3 ein trefflicher Aufsatz über ihn vom 20. Jan. 1851.

M. F. Génin hat 1856 seinen schon erwähnten „Oeuvres choisies de Diderot" auch ein Leben desselben vorangeschickt, das auch in die Höfer'sche Ausgabe der „Biographie génerale" übergegangen ist und manche glückliche Züge, allein auch manche Irrthümer enthält, die man jetzt nicht mehr erwarten sollte.

Eine vortreffliche Schilderung Diderot's gab Ernst Bersot, Professor zu Versailles, in seinen „Études sur le XVIIIe siècle" (2 Bde., Paris 1855, 8.), im zweiten Bande, S. 147—296. Diese Schrift überhaupt ist eine der lehrreichsten und interessantesten, welche die Franzosen über den literarischen und socialen Proceß ihrer Nation im 18. Jahrhundert besitzen. Diderot ist mit Liebe und Ausführlichkeit nach allen Seiten geschildert.

Namentlich hat Bersot dem Aesthetiker Diderot eine so umfassende und treffende Analyse zugewendet, wie sie vor ihm noch niemand gemacht hatte. Er hat sich nicht mit der gewöhnlichen Manier begnügt, einzelne Definitionen herauszuheben und mit zustimmenden oder abwehrenden Bemerkungen zu begleiten, sondern er hat zugleich die in den „Salons" so reichlich ausgestreuten Aeußerungen Diderot's benutzt, ihn in seiner Totalität darzustellen.

Von seiten der Philosophen im engern Sinn erfuhr Diderot eine eingehendere Kritik durch Damiron, welcher in der Akademie zu Paris eine Reihe von Abhandlungen über die Philosophen las, die dem Kreise der Encyklopädisten oder doch, wie Lametrie, d'Argens, Robinet, Maréchal, ihrer Richtung angehören; er vereinigte sie 1858 zu Paris in zwei Bänden groß Octav unter dem Titel: „Mémoires, pour servir à l'histoire de la philosophie du XVIIIe siècle"; Bd. 1, S. 227—353 ist Diderot gewidmet. Damiron betrachtet sein Leben und seine Lehre in der natürlichen Theologie, in der Psychologie, Physik, Moral und Aesthetik. Er beurtheilt ihn durchaus wohlwollend, wie sehr er der Gegner seines Materialismus und Atheismus ist und sich, ihm gegenüber, zuweilen in einer etwas pedantischen Darlegung seines Spiritualismus und Theismus gefällt. Er hat die Bedingungen, unter denen Diderot lebte und wirkte, mit Billigkeit in Anschlag gebracht, aber auch die Schwächen und Widersprüche seiner Philosophie mit logischer Sauberkeit und abwägender Besonnenheit aufgedeckt.

Dies sind, wie ich glaube, die vornehmsten Schilderungen Diderot's bei den Franzosen. Außer ihnen gibt es zahllose in den Geschichten der Literatur und Philosophie. Sie sind durchschnittlich sehr monoton und fangen gewöhnlich mit der Bewunderung seiner Talente an, um hinterher den unverantwortlichen Misbrauch, den er damit getrieben, desto empörter zu beklagen. So urtheilt z. B. im wesentlichen Vinet: „Histoire de la littérature française au dix-huitième siècle" (Paris 1853, II, 129—150). Wenn Vinet, ein Geistlicher, Diderot so auffaßt, wie er thut, so wird man ihm für seinen Standpunkt die Berechtigung dazu nicht absprechen können, und man wird es um so eher thun, als er seine Polemik im Detail mit vielen feinen, oft gegründeten Bemerkungen schmückt.

Anders ist es mit den Kritikern von Fach, mit den specifischen Geschichtschreibern der Literatur, welche den Philosophen als Philosophen beurtheilen. Hierher rechne ich vor allen Laharpe, dessen „Lycée ou cours de littérature et moderne" eine so große Verbreitung gefunden hat. Ich besitze dies Buch in der vierten Ausgabe, die in Paris bei Ledoux 1822 in 18 Bänden in Duodez erschienen ist. Danach citire ich es auch. Die letzte

Abtheilung desselben bildet ein Ganzes für sich unter dem Titel „Philosophie du dix-huitième siècle". Sie erschien zuerst in Paris 1805 bei Agasse in drei Bänden und wird oft unter dem Titel „Supplément" citirt, indem man dann die Geschichte der Poesie und Beredsamkeit in dem Cursus voraussetzt, den Laharpe selber noch herausgab. Barbier gab 1805 von dem Supplement ein „Examen", welches er in seinem „Nouveau supplément au Cours de littérature de Laharpe" (Paris 1823, S. 354 fg.) wieder abdrucken ließ. Jene Geschichte der Philosophie des 18. Jahrhunderts, nämlich bei den Franzosen, wurde von Laharpe 1797 im Lycée von Paris vorgetragen. Er hatte sich anfänglich der revolutionären Strömung überlassen; als er aber einmal ins Gefängniß geworfen wurde, schlug er in demselben um und bekämpfte nun, offenbarungsgläubig geworden, die skeptische Philosophie. Noch 1795 hatte er Diderot im „Mercure de France" gegen Rousseau's Verdächtigungen vertheidigt, nunmehr aber griff er ihn als Materialisten, Atheisten und Sittenverderber an. Es begegnete ihm hierbei, daß er seine Hauptwaffen gegen Diderot aus Schriften entnahm, welche diesem gar nicht angehören, aus Beaumont's „Moralprincipien" und Morelly's „Gesetzbuch der Natur". Das misgünstige Urtheil Laharpe's über Diderot ist aber mit all seinen Unrichtigkeiten und Verfälschungen nicht nur in die meisten französischen, sondern auch englischen und deutschen Literaturgeschichten und Geschichten der Philosophie übergegangen. Selbst bei einem Villemain findet man nur seinen Nachhall.

Der neueste Geschichtschreiber der französischen Literatur, der gelehrte Nisard, ist im Grunde auch nicht anders gesonnen. Sein Urtheil über Diderot in seiner „Histoire de la littérature française" (Paris 1861, IV, 513 fg.) ist nicht sowol ein strenges als ein verdrießliches. Er sucht Diderot namentlich durch seine Vergleichung mit d'Alembert herunterzusetzen. In der That gehört es zu den schwierigsten Aufgaben, gegen d'Alembert gerecht zu sein. Er war ein großer Geometer und Physiker, ein reiner Charakter, ein liebenswürdiger Mensch, ein geistreicher Gesellschafter, ein vorsichtiger Skeptiker. Wenn man ihn aber mit Emphase so wie Nisard über Diderot erhebt, so thut man diesem schreiendes Unrecht. Man hat sich gewöhnt, seinen „Discours préliminaire" als ein Meisterwerk anzusehen, wie jedes Jahrhundert deren nur zwei bis drei hervorbringe. Die „Biographie générale" (1852), Artikel „D'Alembert", S. 771, sagt noch: „Cette manière d'envisager les sciences, qui n'appartient qu'à un homme de génie; un style clair, noble, énergique, ayant toute la sévérité, qu'exige le sujet et tout le piquant, qu'il permet, ont mis le Discours préliminaire de l'Encyclopédie au nombre de ces ouvrages précieux, que deux ou trois hommes tout au plus, dans chaque siècle, sont en état

d'exécuter." Solche Urtheile versteinern endlich zu literarischen Axiomen, die von Buch zu Buch überliefert werden, ohne den Gegenstand selber, von dem sie gelten, weiter anzusehen. Ich habe daher eine Analyse dieses Vorworts gegeben und bemerklich gemacht, daß das letzte Drittel desselben Diderot angehört. Nisard erblickt in Diderot nur den Declamator, der sich in moralischen Gemeinplätzen erhitzt. Ein bestes unter seinen Büchern lasse sich gar nicht nennen; sein bestes seien noch seine Briefe, bei denen er nicht daran gedacht habe, als Schriftsteller zu glänzen. Diderot ist nach ihm das Paradoxe. Für gewisse Leute, welche die Ordnung nicht lieben, sei die Unordnung reizend. Er liebe die Wahrheit, ohne sie zu achten, wie eine Maitresse, und mit dem Vorsatz der Untreue. Typus der Zerflossenheit, der Keckheit, sich alles, selbst Vernunft und Wahrheit, erlaubend, von allen Winden der Zeit bewegt, ohne Ballast, nicht unfähig des Guten, sobald sein Vollbringen nur die Frucht eines ersten Anstoßes war und keine Ausdauer verlangt, das Böse mit der Unüberlegtheit eines Kindes übend, welches eine Statue steinigt, würde es eine ebenso große Thorheit sein, ihn zu bewundern, als, wie Laharpe, ihm im Namen der Religion, der Moral und des Geschmacks eine pedantische Rechnung über seine Paradoxien abzufordern.

Was ich sonst für meine Arbeit aus der französischen Literatur habe benutzen müssen, ist an Ort und Stelle angeführt. Die Deutschen haben gegen Diderot weniger Verstimmung behalten als die Franzosen. Sie haben ihn auch theilweise übersetzt. Lessing machte mit seinem „Theater" (Berlin 1760) den Anfang. Spazier übersetzte 1790 die „Kleinen Erzählungen"; Mylius 1792 „Jakob und sein Herr"; das französische Original war noch nicht erschienen; Mylius sagte in seiner Vorrede, es bleibe ihm jedenfalls der Anspruch auf den Dank des deutschen Publikums, es durch seine Uebersetzung mit einem Product bereichert zu haben, welches an Menschenkenntniß, Lebensphilosophie, tristramschandyscher Laune und Darstellungsart ganz dem Ruf seines großen Verfassers entspreche. Meyer übersetzte in demselben Jahre in Berlin „Les bijoux indiscrets" unter dem Titel: „Die Verräther"; Cramer 1797 „Die Nonne" und als einen ersten Band von Diderot's sämmtlichen Werken den „Salon" von 1765 nach der Ausgabe von Buisson und den „Versuch über die Malerei". Goethe übersetzte aus einer Handschrift 1805 den „Neffen Rameau's", und auszugsweise den „Versuch über die Malerei". Goethe blieb bis in sein höchstes Alter, wie seine von Eckermann herausgegebenen „Gespräche" beweisen, stets ein großer Verehrer Diderot's und empfahl sein Studium mit aufrichtigem Beifall, wenn er ihn auch in seiner Kunsttheorie bekämpfte. Diderot verdankt ihm

viel für seine Anerkennung, denn da er einmal zu den zweideutigen und zweifelhaften Schriftstellern gehört, über welche das Urtheil bald nach dieser, bald nach jener Seite hin schwankt, so ist in solchem Fall die Autorität eines großen, unbedingt anerkannten Autors unschätzbar, weil sie den Kleinen und Zaghaften die Angst nimmt, sich mit ihrem Beifall, sofern sie dazu geneigt sind, zu compromittiren.

Von den Urtheilen deutscher Philosophen, wie Buhle, Tennemann und andere, will ich absehen. J. E. Erdmann hat in seiner „Entwickelung des Empirismus und Materialismus in der Zeit zwischen Locke und Kant" (Leipzig 1840), S. 265—276, noch am gründlichsten und billigsten über ihn geurtheilt. Dagegen muß ich einige unserer Historiker hervorheben. Schlosser im zweiten und vierten Bande seiner „Geschichte des 18. Jahrhunderts" hat Diderot bald gelobt, bald gescholten, je nachdem er seiner Sympathie für die Aufklärung, sobald sie die Wunder bestreitet, die Pfaffen und Despoten verfolgt, zusagt, oder seiner Antipathie gegen alles, was er für unmoralisch hält, begegnet. Schlosser's Urtheil ist viel nachgeschrieben worden. — Friedrich von Raumer hielt am 16. März 1843 in der berliner Akademie, deren Mitglied Diderot gewesen, einen Vortrag über sein Leben und seine Schriften, der in den Schriften der Akademie, Jahrgang 1843, S. 275—298, abgedruckt ist. Wie alles, was Raumer schreibt, sehr gut gemeint, freimüthig, vollkommen aufrichtig, nicht ohne Belesenheit in einigen Schriften Diderot's, an der Casuistik erotischer Fragen bei ihm sich ergötzend, aber mit seinem Für und Wider den Leser zuletzt gänzlich in Zweifel lassend, welche Bedeutung er Diderot eigentlich beilegen soll. Der große Historiker sieht die Wahrheit immer in der Mitte der Extreme. Er meint damit unstreitig ihre höhere Einheit, allein es begegnet ihm, daß er, nachdem er von dieser Seite ebenso viel gelobt, als von jener getadelt hat, die Mitte auch wol leer läßt. — Viel entschiedener, und zwar günstig, äußerte sich Ernst Moritz Arndt über Diderot in der Zugabe zu seiner Uebersetzung des „Grundgesetzes der Natur von Diderot" (Leipzig 1843), indem er das Morelly'sche Werk: „Code de la nature", noch, wie Babeuf in der Revolution, Diderot zuschrieb. Diese ausführliche Auslassung aus dem Munde des deutschesten Mannes, der die gallischen Thorheiten und Laster aus tiefster Seele haßte, kann überraschen. Er rühmt nämlich von Diderot, daß er im Strudel der feinsten und verdorbensten Welt sich von seinem älterlichen Hause her ein schlichtes und gerades Wesen bewahrt habe. Er sei ein ernster, hochbegabter, mit Tiefsinn, Scharfsinn und reicher Phantasie ausgestatteter Mann gewesen, der neben dem mathematischen Talent ein starkes poetisches besessen habe. In einer gewissen Ueberschwenglichkeit

der Empfindung, in einem gewissen zu hoch schwebenden und den Blick häufig verdämmernden Fluge der Phantasie, in einer oft überströmenden Wortfülle, welche unterweilen durch zu reißende Glut und Flut des Gefühls fast zu breit und gestaltlos werden will, könne er den Menschen germanischer Abkunft gar nicht verleugnen. Wenn man dem spätern gediegenen Manne die schlimmen Jugendverirrungen abrechne, so erscheine er in seinen Schriften durchaus rein, männlich und redlich, die Wahrheit mit Ernst und Tapferkeit suchend und die gefundene nach seiner Ueberzeugung bekennend. Er war seinem Gemüth und der Stimmung und Bestimmung seines Wesens nach ein einfältiger und unscheinbarer Mann, der dem Lärm, Gewirr und Glanz des breiten und eiteln Lebens gern aus dem Wege ging und in der Stille und in der Einsamkeit der Studien sein Glück suchte. In das Treiben der Feinen und Geistreichen, scheint es, hat er aus Gutmüthigkeit sich zuweilen mehr hineinzerren lassen, als daß er durch eigene Eitelkeit und Genußsucht dahin verlockt wäre. Er lebte einmal in Paris, sollte und mußte mit den Parisern arbeiten und wirken, und konnte sich also ihrem Kreise nicht entziehen. Als Mensch erscheint er immer hülfreich und freundlich, nicht blos für seine Freunde, sondern für jedermänniglich, was seiner Hülfe bedurfte, jeder uneigennützigsten Hingebung und Aufopferung fähig. Er hat sein Leben treu und redlich für seine Freunde und Mitbürger durchlebt, er hat rastlos gearbeitet und gewirkt, um das, was er für eine gute und Menschen beglückende Lehre hielt, zu einer europäischen Weltlehre zu machen. — Ganz anders urtheilte ein anderer Historiker, Eduard Arnd, 1857, im zweiten Bande seiner „Geschichte der französischen Literatur von der Renaissance bis zur Revolution“, indem er alle Erweiterungen, die unser Jahrhundert zur Kenntniß Diderot's gebracht hat, ignorirt, im wesentlichen nur die negative Seite an ihm hervorhebt, und von allen seinen Werken nur ein einziges, den „Brief über die Blinden“, näher beleuchtet, um zu beweisen, daß Diderot ein frivoler, verabscheuungswürdiger Atheist gewesen.

Unparteiischer und die neuern Forschungen in großem Umfang berücksichtigend ist, was Hermann Hettner in dem zweiten Theil seiner „Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts“, der den besondern Titel führt: „Geschichte der französischen Literatur im 18. Jahrhundert“ (Braunschweig 1860), S. 260—321, über Diderot als Philosophen, Dichter und Kritiker gesagt hat; 1865 ist von diesem beliebten Werke bereits eine zweite verbesserte Auflage nöthig geworden.

Endlich habe ich unter den Hülfsmitteln für Diderot's Geschichte noch seinen handschriftlichen Nachlaß in Petersburg zu erwähnen. Herr Oberbibliothekar Dr. Minzloff hat die Güte gehabt, mir 1861 einen Kata-

log der Diderot'schen Manuscripte abschreiben zu lassen, in welchem ich dann alle die Nummern bezeichnete, von denen ich eine Copie wünschte. Auch diese Copien hat er mir mit freundlichem Entgegenkommen vermittelt, sodaß ich ihm hiermit öffentlich dafür meinen ergebensten Dank ausspreche.

II. Grundsätze der vorliegenden Arbeit.

Wie schon die kurze Uebersicht der vornehmsten Hülfsmittel für die Kenntniß Diderot's ergibt, ist das Urtheil über ihn ein sich widersprechendes. Von der einen Seite ebenso sehr bewundert und verehrt, als von der andern geringgeschätzt und verachtet, weiß man nicht, wem man vertrauen soll. Es ist nicht blos der Widerspruch über einzelnes, wie er im Urtheil über bedeutende Menschen und Schriftsteller uns so oft begegnet, sondern es ist eine Grundverschiedenheit der Auffassung überhaupt, die uns stutzen macht. Wie soll man nun ein wahrhaftes Urtheil, eine objective Anschauung von ihm gewinnen?

Schwerlich anders als dadurch, daß man zunächst ihn aus seinen eigenen Schriften darstellt und aus denselben auch alles dasjenige anführt, was für ihn charakteristisch ist. Der heutige Leser soll, ohne die vielen Bände der Diderot'schen Schriften selber durchzulesen, in den Stand gesetzt werden, sich aus dem ihm gebotenen Material selber ein Urtheil bilden zu können. Urtheile sind genug über Diderot gedruckt, aber der Beweis ihrer thatsächlichen Berechtigung ist oft versäumt. Ja, viele Gemälde von ihm sind nach ganz vagen Traditionen, nach ganz subjectiven Vorstellungen gemacht. Dem Leser eine solche objective Anschauung Diderot's zu liefern, schien mir das erste Bedürfniß, dem ich zu genügen hätte. Er soll selber sehen, wer und was Diderot war.

Ich mußte dabei als Deutscher für die Deutschen schreiben, denen die Werke Diderot's viel ferner liegen, viel unbekannter sind, als den Franzosen. Doch glaube ich, daß auch den Franzosen Diderot, wie er hier sich darstellt, oft in einem ganz neuen Lichte erscheinen wird.

Ferner mußte ich ein genetisches Verfahren einschlagen. Ich mußte die Geschichte von Diderot's Leben mit der seiner Werke verbinden. Gewöhnlich hat man bisher erst einen Abriß seines Lebens gegeben und dann, oft ohne alles Princip, seine Werke besprochen. Das Richtige ist aber, diese als Resultate aus seinem Leben hervorgehen zu sehen.

Eine sehr große Schwierigkeit ergibt sich hier durch den Umstand, daß viele, ja die interessantesten Schriften Diderot's erst als posthume gedruckt sind. Der großen Literaturgeschichte gehört er offenbar nur durch das an,

was er während seines Lebens veröffentlicht hat, denn nur diese Schriften haben in den Gang der damaligen Literatur lebendig eingreifen können. Es ist und bleibt doch zuletzt immer nur die Encyklopädie einerseits, das bürgerliche Drama andererseits, welche dem lebenden Diderot seinen Anspruch auf Ruhm geben. Aber gerade in den erst nach seinem Tode gedruckten Schriften hat er eine solche Innigkeit des Gefühls, eine solche Fülle der Phantasie, eine solche Originalität des Gedankens, eine solche Tiefe der Welt- und Menschenkenntniß, eine soche Mannichfaltigkeit der Stoffe und Formen an den Tag gelegt, daß dieser apokryphische Diderot mehr werth ist als der dem 18. Jahrhundert öffentlich bekannt gewesene, denn seinen Freunden war er persönlich eben durch jene Eigenschaften theuer. Man kann in seinen gedruckten Schriften, man kann in seinen Artikeln der Encyklopädie die Keime zu den Ausführungen entdecken, die er ihnen in seinen ungedruckten gegeben hat. Er schrieb z. B. für die Encyklopädie die Artikel: „Composition en peinture" und „Copie". Man darf behaupten, daß alles das, was er später in den „Salons" über die Malerei und über die Künstler gesagt hat, in diesen Artikeln schon angelegt ist. Aber wie ganz anders erscheinen sie, wenn man die reiche Entwickelung betrachtet, welche sie in den kritischen Gängen der „Salons" erfahren haben! Man kann in dem kurzen Artikel „Immortalité" schon alle die Ueberzeugungen angedeutet finden, die er später in seinen Briefen an Falconet darüber äußert; allein wie ganz anders entfalten sie sich in der hinreißenden Beredsamkeit derselben! Man wird also diese posthumen Schriften chronologisch an dem Ort ihrer Entstehung als Momente der Entwickelung Diderot's zu fassen haben, wenn sie auch als Anachronismen außerhalb derjenigen Literatur dastehen, aus deren bewegter Mitte sie einst als heimliche Geburten entsprangen. Sie müssen aber streng von den im vorigen Jahrhundert bekannten unterschieden werden, denn wie geistreich sie seien, so sind sie doch ohne wahrhafte Einwirkung auf ihre Umgebung geblieben und wir müssen uns mit ihnen künstlich vermitteln.

Welchen Umfang sollte ich meinem Buche geben? Sein Stoff ist recht dazu angethan, in tausendfache Geschichten und Betrachtungen auszulaufen. Ohne besondern Zwang konnte ich die ganze Sittengeschichte jener Zeit nach Lemontey, Capefigue („Louis XV"), Michelet („La régence"), u. s. w. hineinziehen; ebenso die ganze Geschichte der belletristischen Literatur, der theologischen Streitigkeiten, des Sturzes der Jesuiten, der französischen Malerei und Sculptur; die Geschichte aller der Personen, mit denen Diderot in persönlichem Verkehr stand u. s. w. Dann hätte ich aber statt zwei Bände mindestens vier schreiben müssen. Da ich das Material

dazu besaß, so schwankte ich oft, was ich thun sollte. Endlich aber entschloß ich mich zur äußersten Resignation. Ich sagte mir, daß dem Leser der allgemeine Gang der Geschichte Frankreichs von der Regentschaft bis zu Ludwig's XVI. Sturz, daß ihm die großen Gestalten eines Voltaire, Rousseau, Montesquieu, d'Alembert, geläufig seien und daß es daher in diesem Betracht nur der kurzen Erinnerung, der Andeutung bedürfe. Namentlich hielt ich mich im Anfang zurück, die englische Vorarbeit des frei gewordenen protestantischen Geistes ausführlicher zu schildern, aus welcher die Franzosen die Mittel zum Fortschritt entnahmen, nachdem sie das katholische Princip in seiner Verquickung mit der Nachahmung der antiken Formen unter Ludwig XIV. erschöpft hatten. Die Unruhe und Corruption der Regentschaft war nichts als der Verfall der novantiken Periode des goldenen Zeitalters der Franzosen. Wollten sie weiter, so bedurften sie der Engländer. Ich habe aber, wie gesagt, unterlassen, die Geschichte des englischen Empirismus und Deismus besonders zu erzählen, weil wir Diderot's geistige Entwickelung bis zur Mitte der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts so gut wie gar nicht kennen und er an die englische Vorarbeit der religiösen, ethischen und ästhetischen Kritik zunächst nur mit einer Uebersetzung anknüpft. Für die Orientirung des Lesers in dieser Beziehung habe ich mich daher darauf beschränkt, durch einige Kapitel von allgemein literaturgeschichtlichem Inhalt am passenden Orte zu sorgen. Mit Recht fürchtete ich, daß, wenn ich mich weiter ausließe, Diderot's Bild, um welches es doch zunächst zu thun sein muß, zu sehr verschwemmt werden würde. Nunmehr, nachdem ich es aus der ganzen Breite der Literatur zu einer selbständigen Gestalt herausgearbeitet habe, wird es viel leichter sein, auch allgemeine Betrachtungen über ihn anzustellen, die nicht mehr ins Blaue hineinfallen.

Eine besondere Schranke legte ich mir auch in dem Widerstand gegen die Versuchung auf, von dem Materialismus Diderot's aus stete Parallelen mit dem unserigen zu ziehen. Ich habe dies nicht etwa aus Scheu gethan, mich darüber auszusprechen, denn ich habe diesem Thema eine ausführliche Darstellung in Hilgenfeld's „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" (1864), S. 225—287, unter dem Titel „Der deutsche Materialismus und die Theologie" gewidmet. Ich habe weder gegen den Materialismus noch gegen den Atheismus eine Voreingenommenheit, sondern erkenne ihre wissenschaftliche Berechtigung vollkommen an. Wenn ich aber die Streitigkeiten unserer deutschen Gegenwart in die Geschichte der französischen Literatur des vorigen Jahrhunderts hineingezogen hätte, so würde ich damit unhistorisch verfahren sein und nur Verwirrung gestiftet haben. Der Reiz zum Vergleichen wird

sich meinen Zeitgenossen wahrscheinlich von selbst aufdrängen. Wir haben in diesen Tagen eine „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung für die Gegenwart“ von F. A. Lange erhalten, in welcher Lametrie und Holbach gründlicher als sonst behandelt sind; was aber Diderot anbetrifft, so wird man sehen, wie wenig überflüssig meine Arbeit ist. Lange streift ihn kaum.

Ferner mußte ich mir eine Grenze gegen die Versuchung ziehen, bei den so verschiedenen Thematen Diderot's meine eigenen Ansichten weitläufiger zu verfolgen. Mein Urtheil über die seinigen habe ich nirgends zurückgehalten, allein eine weitere Auseinandersetzung meiner abweichenden Meinungen hielt ich für unpassend, da der Leser nicht mich, sondern Diderot kennen lernen soll.

Endlich mußte ich mir für die „Pièces justificatives“, die ich aus Diderot übersetzte, einen festen Grundsatz machen, nämlich nichts aufzunehmen, was etwa der bloßen Unterhaltung anheimgefallen wäre. Diderot ist so reich an pikanten Anekdoten, an interessanten Charakteristiken, an glücklichen Beschreibungen, daß ich oft mit Schmerz davon abstand, solche Züge aufzunehmen. Seine Briefe an Sophie Voland und seine „Salons“ wimmeln davon. Wie anziehend sind seine Charakteristiken der Frau Le Breton, des Fräulein Boileau, der Fürstin d'Aschkoff! Wie köstlich ist seine Beschreibung Marly's gleich im Beginn des Briefwechsels mit der Voland! Wie schön sind seine Schilderungen Vernet'scher und Greuze'scher Gemälde! Allein ich hielt mich davon zurück, um nicht in eine Mannichfaltigkeit des Details mich zu verlieren, welche die Zeichnung der Hauptmomente, auf die es ankam, beeinträchtigt hätte. Ein übelgelaunter Kritiker könnte mein Buch vielleicht damit herabwürdigen wollen, daß er verächtlich urtheilte, es bestehe ja zur Hälfte aus Anführungen. Gewiß, aber könnte er mir eine bessere Methode vorschlagen, den objectiven Beweis für die Existenz von Thatsachen zu geben?

Mir schwebten bei meiner Arbeit immer zwei Extreme vor, die ich jahrelang vor Augen hatte. Das eine ist das Buch von D. Musset-Pathay: „Histoire de la vie et des ouvrages de J. J. Rousseau“ (2 Bde., Paris 1821); das andere ist das von L. F. Bungener: „Voltaire et son temps“ (2 Bde., Paris 1851). Zu diesen beiden Büchern stellte ich im Geist immer das meinige als das dritte, denn Diderot fehlte noch. Aber diese beiden Schriften sind in ganz entgegengesetzter Weise verfaßt. Das über Rousseau behandelt das Leben, die Correspondenz (d. h. ein chronologisches Register aller Briefe Rousseau's), die Biographie (d. h. ein alphabetisches Verzeichniß aller Personen, die bei Rousseau vorkommen) und die

Kritik seiner Werke in vier gesonderten Abschnitten mit höchstem Fleiß, mit peinlicher Genauigkeit bis ins Kleinste; aber es gibt kein Bild Rousseau's, weil es den Stoff unorganisch zersplittert. Das andere ist mit einer ganz erstaunlichen Kenntniß des Stoffs und mit einer unendlich feinen Kritik geschrieben; die Fluctuation der Zeitbewegungen des vorigen Jahrhunderts ist in ihrem Auf und Ab, in ihrem Für und Gegen äußerst geistreich geschildert; allein ein Bild Voltaire's gewinnt man nicht. Oft fängt es an, sich zu gestalten, allein bald verduftet es wieder. Aber auch von der gesammten Zeit ergibt sich keine feste Anschauung, welche die kleinern Bäche in den Einen großen Strom, der sie durchflutete, zusammenfaßte. Möge es mir gelungen sein, beide Extreme zu vermeiden! Möge man bei meinem Diderot nie vergessen, daß er die frivolen Orgien der Regentschaft hinter sich und die Guillotine des Tugendfanatikers Robespierre vor sich hat! Möge man erkennen, welche Wandlungen zwischen dem Standpunkt, aus welchem der Roman: „Les bijoux indiscrets", hervorging, und dem Standpunkt, der in dem „Leben Seneca's" sich ausspricht, mitteninne liegen! Alles drängte zu der furchtbaren Krisis hin, welche das Experiment machte, einen Staat und eine Religion der reinen Vernunft hinzustellen. Der epikuräische Moralist Diderot endigte als stoischer Politiker.

Noch bemerke ich, daß ich über Rousseau mich hier nur relativ habe aussprechen können. Wie ich über ihn in seiner Totalität denke, habe ich in dem Artikel „Rousseau" dargelegt, den ich für die dritte Auflage des Rotteck-Welcker'schen „Staats-Lexikon" geschrieben habe.

Kleinere Druckfehler, die sich vorfinden werden, möge der geneigte Leser entschuldigen; als wichtigere sind bemerkt worden:

Band 1, Seite 71, Zeile 9 v. u., lies statt: perverti, parvenu; — Seite 159, Zeile 17 v. u., statt: Herausgeber des Journals „L'ami du peuple", Verfasser der Schrift „L'ami des hommes"; — Seite 188, Zeile 16 v. o., ist nach 1760 einzuschieben: zur Aufführung angenommen und am 2. Mai

Band 2, Seite 74, Zeile 9 v. o., lies statt: Verwirrung, Verirrung; — Seite 93, Zeile 1 v. u., statt: Lincer, Linier; — Seite 221, Zeile 12 v. o., statt: Ruf, Hof.

Von den Jahreszahlen sind in demselben Bande Seite 64, Zeile 19 v. u., statt: 1750, 1759; — Seite 81, Zeile 16 v. o., statt: 1690, 1699; — Seite 146, Zeile 19 v. o., statt: 1723, 1703, zu lesen.

Diese Ungenauigkeiten bittet man, vor der Lektüre freundlichst berichtigen zu wollen.

Königsberg, im Mai 1866.

Karl Rosenkranz.

Inhaltsverzeichniß des ersten Bandes.

Das Zeitalter Diderot's.

Wir pflegen das 18. Jahrhundert das philosophische oder das Jahrhundert der Aufklärung zu nennen, nicht, weil es philosophisch besonders productiv gewesen wäre, sondern weil es die philosophischen Begriffe, weil es die Vernunft zum allgemeinen Maßstab machte, um die Zustände der Gesellschaft der Kritik zu unterwerfen. Die Kritik, die mit der Reformation begonnen hatte, erreichte in ihm ihr Selbstverständniß. Luther, ein deutscher Professor der Philosophie, hatte die reformatorische Bewegung zum Ausbruch gebracht. Leibniz, ein deutscher Jurist, hatte die Differenzen der verschiedenen kirchlichen Bekenntnisse durch Philosophie friedlich auszugleichen versucht. Kant, ein deutscher Professor der Philosophie, machte die Kritik selber zum Princip der Philosophie und schloß das Jahrhundert mit dem Begriff der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Die Reformation des 16. Jahrhunderts hatte im Kampf der Niederländer gegen die Spanier, im Kampf der Protestanten gegen die Katholiken während des Dreißigjährigen Krieges in Deutschland, im Kampf der Puritaner Englands gegen die Stuart'sche Dynastie, im Kampf der Hugenotten Frankreichs gegen die Tyrannei einer fanatischen Regierung, ihre blutigen Consequenzen gezogen. In den Niederlanden, in Deutschland und England siegte das protestantische Princip. In Frankreich siegte es zwar nicht, hatte aber doch die Duldung der reformirten Gemeinden errungen, bis der katholische Fanatismus unter Ludwig XIV. dieselbe wieder zurücknahm.

Frankreich stand im 17. Jahrhundert, während Deutschland und England sich zerfleischten, Spanien und Italien in Ohnmacht sanken, auf der höchsten Stufe äußern Glanzes und erschien relativ als der mächtigste Culturstaat, dessen absolute Monarchie durch den schmeichelhaften Dienst der

schönen Künste verherrlicht ward. Die Fronde war niedergeworfen. Die trotzigen Großen, die Guise, die Montmorency, die Condé u. s. w., wurden in den Seidengewändern des Hofs zu Versailles und Fontainebleau zu eleganten und gefälligen Edelleuten gezähmt. Die Franzosen reproducirten den römischen Cäsarismus. Man muß erwägen, daß die römische Weltanschauung ihnen traditionell war. Wie viel Erinnerungen verknüpften sie noch lebendig mit dem alten Rom! Straßen, Wasserleitungen, Brücken Castelle, Städte, verdankten bei ihnen Rom ihren Ursprung. Mitten in Paris, auf der Südseite, waren noch die Ueberreste der Bäder zu sehen, welche Julian sich bei ihnen erbaut hatte. Die Sprache wies sie auf Rom zurück, und die Kirche verschmolz sie in ihren Legenden mit der ältesten Geschichte der römischen Märtyrer. Ihre Literatur hatte altrömische Neigungen zur Satire, zum bürgerlichen Lustspiel, zum Lob des Landlebens, zur Ode, zur Fürstenapotheose. Mit der griechischen Literatur beschäftigten sie sich zwar beständig, drangen aber nicht in ihren Geist ein und konnten sich nur diejenigen Elemente derselben wahrhaft aneignen, die schon dem römischen Zeitalter angehören, wie die Todtengespräche Lucian's, die Biographien Plutarch's, die Romane Heliodor's und anderer. Den Plutarch übersetzte Amyot vortrefflich, den Demosthenes Bonhours sehr mittelmäßig und konnte sich so wenig aus sich herausversetzen, daß er die Anrede des Demosthenes an die Athenienser, an die athenischen Männer, immer mit Messieurs! übertrug. Die französischen Generale, Turenne, Condé, Catinat, fochten für den großen Ludwig an den Grenzen des Reichs, wie einst die römischen Feldherren für den Cäsar Augustus gegen die Parther, Germanen und Celten.

So sehr aber der monarchische Absolutismus sich unter Ludwig XIII. befestigte, und unter Ludwig XIV. zu seinem höchsten Selbstgenuß gelangte, so muß man doch nicht übersehen, daß die Franzosen deshalb eines Gefühls ihrer nationalen Würde nicht entbehrten. Sie fühlten sich in ihrem Monarchen als eine Einheit, die zur Herrschaft in Europa hinstrebte. Wir finden bei den französischen Schriftstellern und Künstlern eine Verherrlichung des Monarchen, aber wir finden bei ihnen auch den Ausdruck des nationalen Selbstgefühls. Sie beobachten in ihrem panegyrischen Preise des Fürsten ein gewisses Maß, weil sie nicht vergessen, daß er der Fürst einer großen Nation ist. Ein Corneille, ein Racine, ein Jean Baptiste Rousseau, ein Voltaire, erniedrigten sich nie zu jener lakaienhaften Art des Servilismus, wie er damals an so vielen kleinen Höfen Deutschlands grassirte, weil sie nicht aufhörten, sich als Mitglieder eines mächtigen Volks zu empfinden und zu wissen, daß ihr wahrhafter Ruhm zuletzt von dem

Urtheil desselben abhing und nicht als eine fürstliche Gunst decretirt werden konnte.

Daher war es möglich, daß der Stil der französischen Kunst und Wissenschaft eine Einheit, Sicherheit und Abrundung erwarb, die ihn, der Verworrenheit gegenüber, worin sich andere Nationen befanden, zu einem mustergültigen werden ließ. Das Wesen dieses Stils war eine eigenthümliche Mischung antiker Formen mit romantischem Inhalt. Nachdem die Romantik des Mittelalters sich aufgelöst hatte, war doch das romantische Princip der Kunst nicht verschwunden, sondern hatte nur eine neue Stufe seiner Fortbildung betreten. Die Bekanntschaft aber mit den Classikern des Alterthums reizte zur Nachahmung der antiken Formen. Da sie als absolute nicht möglich war, so mußte sie als relative sich gestalten, auch wenn man antike Stoffe aufnahm.

Auch die Wissenschaft wandte sich, nachdem die romantische Scholastik gefallen war, zur antiken Philosophie zurück, konnte aber doch das moderne Bewußtsein, wie es durch die christliche Weltanschauung constituirt ist, nicht los werden und mußte mit ihm sich in Transactionen einlassen. Wir haben schon bemerkt, daß das 18. Jahrhundert, welches sich selbst das philosophische nannte, an speculativer Tiefe und Productivität dem 17. nachstand, welchem Gassendi, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Locke angehörten, mit welchen Denkern, Kant ausgenommen, kein Philosoph des 18. Jahrhunderts sich vergleichen darf. Dagegen betrieb dasselbe die Anwendung, Verallgemeinerung, Verbreiterung der Ideen. Es führte sie in alle Wissenschaften ein und machte sie allen Schichten der Gesellschaft zugänglich. Die ursprünglich gesellige Natur der Franzosen, wie Cäsar sie schon an den Galliern schildert, kam dieser popularisirenden Tendenz entgegen, die sich endlich in eine encyklopädische Form zusammenfaßte. Man wollte sich schnell und leicht einen gewissen Vorrath von Kenntnissen der verschiedensten Art aneignen. Man wollte sich von dem Druck einer augenblicklichen Unwissenheit sofort befreien. Die alphabetisch geordnete Encyklopädie sollte das Zaubermittel werden, der Intelligenz aus aller Verlegenheit zu helfen und das Privilegium der Fachgelehrten, die Alleinwissenden zu sein, zerstören. Die weitere Vermittelung der allgemeinen Bildung wurde von den Journalen übernommen, die vom Anfang des 18. Jahrhunderts ab in steigendem Zuwachs die mannichfaltigsten Kenntnisse in leichter und gefälliger Form ausstreuten, den Geschmack der Menge cultivirten und das Urtheil über die Leistungen der Wissenschaft und Kunst kritisch abwogen.

Durch solche Vermittelungen wurde es möglich, auch die Frauen in

den literarischen Proceß hineinzuziehen. Im 17. Jahrhundert waren es fast ausschließlich noch Fürstinnen gewesen, die sich daran betheiligt hatten, während im 18. die Frauen überhaupt, sofern sie schön und gebildet, oder auch nur eben das letztere waren, Einfluß gewannen. Molière hatte die Cartesianerinnen des Hôtel Rambouillet noch in seinen „Précieuses ridicules" verspottet, aber nunmehr wurden die Frauen ein Hauptelement der literarischen Bewegung, indem sie mit Bewußtsein sich an die Spitze der Salons stellten, in denen die Kritik über alles gepflogen ward, oder indem sie die Bestrebungen eines Autors jahrelang mit ihrer vertrauten Theilnahme fördersam begleiteten, wie Voltaire von der Marquise von Châtelet, Rousseau von der Frau von Warens, von Madame Dupin, von der Marschallin von Luxembourg, Diderot von Mademoiselle Voland, d'Alembert von Fräulein von Espinasse, Marmontel von Madame Geoffrin angeregt wurden. Die Königinnen Frankreichs hatten sich nicht um die Literatur gekümmert, aber Frau von Pompadour an der Seite Ludwig's XV. that es.

Mit der popularisirenden Tendenz, mit dem Encyklopädismus, mit der Journalistik, mit der Theilnahme der Frauen an der Literatur entwickelte sich auch die Schattenseite dieser Richtung des 18. Jahrhunderts, die Oberflächlichkeit, die sich oft mit dem bloßen Witz, mit dem jeu d'esprit, mit einem flüchtigen Epigramm, mit einem Calembourg, einem Madrigal, einem Impromptu, einem erheuchelten Interesse befriedigte. Wie einst bei den Griechen, wurde auch damals die Aufklärung zur Sophistik, welche die Inhaltlosigkeit ihres Raisonnement unter schimmernden Phrasen verbarg. In der heißen Atmosphäre einer frivolen Gesellschaft gediehen die geilen Schößlinge geistigen Unkrauts vortrefflich. Paris wurde der Mittelpunkt dieses ganzen Processes, weil sich in ihm nicht blos die französische, sondern die europäische Gesellschaft concentrirte. In dieser Gesellschaft vereinte sich nicht nur der Adel aller europäischen Nationen, die Blüte aller Schauspieler, Sänger, Tänzer und Musiker, ein Heer von witzigen Abbés, eine Legion von reizenden Hetären, sondern auch eine Auswahl aller Talente, die in der Wissenschaft emporstrebten. Diderot, d'Alembert, Rousseau, Marmontel und andere arbeiteten sich von unten nach oben empor. Talent, Schönheit, Witz, Bildung machten gesellschaftsfähig. Die Aristokratie der Geburt wie die des Geldes durften nicht mehr als solche auf Anerkennung rechnen. Wenn man reich, aber dumm war, so mochte man parasitischen Witzlingen gute Diners geben; respectirt ward man deshalb nicht.

Das 18. Jahrhundert zog den Schluß der Prämissen des 16. als des der kirchlichen Reform, des 17. als des aus derselben entsprungenen politischen Reform, in der socialen Revolution, welche dem kirchlichen

und politischen Particularismus gegenüber die allgemeinen Rechte der Menschheit geltend machte. Diesem Ziele wälzte sich unaufhaltsam die ganze Bewegung entgegen.

In Ansehung der Kirche war bei den Franzosen aus der Cartesianischen Philosophie ein theologischer Dogmatismus entsprungen, dem sich der von England ausgehende Deismus der natürlichen Religion entgegensetzte. Die natürliche Religion aber führte zur Anerkennung der Natur als desjenigen Absoluten, von dem wir in der That etwas zu wissen vermöchten. Die natürliche Religion, welche noch einen Gott voraussetzte, wurde daher von den Franzosen als ein Wahn bekämpft, denn der Naturalismus konnte als Materialismus außer der Materie und ihrer Bewegung nichts mehr anerkennen. Ein Gott war für ihn überflüssig geworden, und so bekannte er sich schließlich zum Atheismus.

In Ansehung des Staats fand derselbe Gang statt. Dem monarchischen Absolutismus trat von England aus die Theorie der Freiheit des Volks durch Theilung der Staatsgewalten, auch innerhalb einer monarchischen Verfassung, entgegen. Die Zustände Frankreichs wurden immer unhaltbarer, denn die wachsende Zerrüttung der Finanzen wurde durch die kostspielige Erhaltung eines großen stehenden Heeres, einer geheimen Polizei und eines verschwenderischen Hofhalts genährt. Man verglich daher mit diesen corrupten Zuständen das Ideal der Gesellschaft im natürlichen Zustand und wendete sich hiermit zum Republikanismus, weil man fand, daß von Natur alle Menschen gleich seien. Der absolute Naturzustand weiß noch nichts vom Staate; wird aus ihm zum Staate fortgegangen, so tritt ein Vertragsverhältniß des einzelnen zu allen übrigen ein, um ihm seine Gleichheit und Freiheit soviel möglich zu garantiren.

Der theologische Dogmatismus der Kirche und der monarchische Absolutismus des Staats; die natürliche Religion des Deismus und der natürliche Zustand der Gesellschaft; der atheistische Materialismus und der fanatische Republikanismus, sind auf seiten der Kirche wie des Staats dieselben Momente. In der Auffassung des letztern macht es einen Unterschied, ob die Moralität noch für nothwendig, oder ob sie nicht nur für überflüssig, sondern selbst für unmöglich gehalten wird. Der Mann, welcher uns nun diesen ganzen Proceß des Geistes nach allen Richtungen hin darstellt; der Mann, der inmitten der herrschenden Entsittlichung den Glauben an das moralische Ideal bewahrt; der Mann, der für die Aufklärung das riesigste Organ, die Encyklopädie, erschafft; der Mann, der unter den Franzosen alle modernen Instincte unbewußt und bewußt in sich trägt, ist Diderot.

Wenn man seine Entwickelung von außen her überblickt, so kann man sagen, daß er der Hauptträger des englischen Geistes in Frankreich gewesen sei, indem er zugleich den Standpunkt der Engländer, von dem er ausging, überschritt. Fast überall, mit Ausnahme der bildenden Künste, stoßen wir bei ihm auf eine englische Grundlage. Sein erstes Brot erwarb er sich durch Uebersetzungen aus dem Englischen. In der Moral folgte er Shaftesbury, in der Encyklopädie Baco und Chambers; in der Physik Newton; in der Auslegung der Natur Baco; im Drama Lillo und Moore; im Roman Richardson und Sterne; in der Politik Montesquieu, d. h. dem englischen Repräsentativsystem; in der Theologie den englischen Theisten und Deisten, bis er Atheist wurde; in der Philosophie Locke und Condillac, d. h. dem Sensualismus, bis er zum Materialismus überging. Es war das Princip der freien Subjectivität, das er überall zur Geltung zu bringen suchte. Daher gehörte er, hierin Rousseau verwandt, zu den amtlosen Menschen, die in Ungebundenheit zu leben suchten, und daher war er der naivste Mensch, den die Franzosen seit Lafontaine gehabt hatten. Daher unterwarf er Staat und Kirche, Wissenschaft und Kunst, Leben und Sitte der Kritik und führte alle socialen Interessen auf die moralische Selbstgewißheit zurück, die keines Gottes bedürfe.

Diderot steht zwischen der Regentschaft und zwischen der Revolution mitteninne. Er wurde 1713 geboren und starb 1784. Er war ursprünglich, wie fast alle Berühmtheiten des damaligen Frankreich, ein Zögling der Jesuiten. Aus der Provinz der Champagne als Jüngling nach Paris gekommen, hatte er hier über zehn Jahre in einem ganz obscuren Zustande zugebracht, in welchem er sich seinem grenzenlosen Wissensdurst nach allen Richtungen hin überließ und sich durch Ertheilung von Privatunterricht, namentlich in der Mathematik, seine Subsistenz vermittelte. Es war ein desultorisches Leben, in welchem er sich die Unabhängigkeit des Urtheils erwarb, durch welche er sich später auszeichnete. Er war ein genialer Mensch, dem es aber an einer spontanen Concentration fehlte. Es mußte immer erst ein Anstoß von außen kommen, ihn thätig werden, ihn, zu seiner eigenen Verwunderung, seine Talente entfalten zu lassen. Er erscheint daher abhängiger von andern, als er es wirklich ist. Vergleicht man ihn mit Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Buffon, so steht er diesen Autoren unbedingt nach, wenn man ein einzelnes Werk von ihm nennen soll, das sich mit den Schriften jener Männer an Bedeutung messen könnte. Er gelangte nur zur Kritik, zur Skizze, oder, wie in seinem Drama, zu einer Production, die selbst wieder eine kritische Tendenz hatte. Er selbst empfand im höhern Alter den Schmerz, kein einziges großes, ideales, unbedingt classisches Werk hervorge-

bracht zu haben, und wir theilen diesen Schmerz mit ihm. Faßt man ihn dagegen in seiner Totalität auf, so erscheint er als ein durchaus selbständiger, origineller Geist, der jenen großen Zugführern der Nation vollkommen ebenbürtig ist. Ja, man ist stellenweise geneigt, ihn höher zu stellen, weil er viel sachlicher, uneigennütziger, freier und enthusiastischer ist. Er war ein universeller Polyhistor, der sich aber aus dem kritischen Verdauungsproceß des ihm überlieferten Wissens beständig zu höhern Ansichten, als er vorfand, emporarbeitete, und von dem Pedantismus der Schulform, von dem er ausging, sich bis zu einer wahrhaft platonischen Poesie der Darstellung erhob. Er wurde, seiner eigenen Confession nach, Materialist und Atheist, aber er hörte nicht auf, ein vom Idealismus des Wahren, Guten und Schönen bis zur Ekstase begeisterter Mensch zu sein. Sobald man ihn daher mit andern Zeitgenossen vergleicht, die mit ihm in derselben Atmosphäre, in denselben Tendenzen lebten, so erkennt man sofort sein entschiedenes Uebergewicht über sie. Diese Zeitgenossen waren ihm nach irgendeiner Seite hin oft überlegen, allein gegen die Macht einer solchen universellen Bildung, seiner schöpferischen Gedankenfülle, seiner Vielseitigkeit und Leichtigkeit der Form, seiner individuellen Energie gehalten, können sie doch ihm nur untergeordne, werden. Alle diese Männer, Duclos, Helvetius, d'Alembert, Marmontel Morellet, Sedaine, Holbach und andere können nicht beanspruchen, Montesquieu und Voltaire, Rousseau und Buffon coordinirt zu werden. Diderot kann es, denn er ist von Hause aus ein Genie wie sie, das nicht blos nach dieser und jener Beziehung, sondern nach seiner Ganzheit in ein Verhältniß zur Nation tritt. Und so urtheilen auch die Franzosen selbst über ihn. Diderot ist ein Doppelmensch. Außer den Schriften, die er lebend veröffentlichtet haben sich, wie bei Leibniz, noch viele nach seinem Tode gefunden, die uns beweisen, daß er noch ganz andere Welten in sich barg, als in jenen nicht ohne Rücksicht auf die Censur und ihre Gefahren verfaßten Schriften sich verschließen, und aus welchen erhellt, daß er von allen französischen Autoren des 18. Jahrhunderts der modernste ist, weil er sich kritisch über seine Zeit am meisten erhoben hatte. Er durchlebte die ganze Wandlung seiner Zeit. Er fing theologisch an ging zur encyklopädischen Sammlung aller Kenntnisse fort, gab dem französischen Drama die Richtung auf Stoffe aus der bürgerlichen Gesellschaft und auf die ihnen correlate prosaische Form, wurde ein classischer Kritiker der bildenden Kunst, Schöpfer der Dorfgeschichte und endigte mit einem moralisch-politischen Versuch, dem Sittenverderben seiner Nation den Spiegel der Zeiten eines Claudius und Nero vorzuhalten. In diesem Leben Seneca's begrüßte er den Freiheitskrieg der Amerikaner mit Entzücken. Wie er sich aber in einem langen

Leben auch wandelte, immer hielt er an der Moralität, an Recht, Pflicht und Tugend fest, und zwar nicht blos als Schriftsteller, sondern auch als Mensch. Er bemühte sich, Charakter zu haben.

Sein Leben zerfällt in drei sehr markirte Abschnitte, sein verborgenes Jugendleben reicht von 1713 — 43; sein bewegtes, der Oeffentlichkeit gewidmetes Mannesalter von hier bis 1773, wo er nach Petersburg reiste; sein stilles Greisenalter von der Rückkehr aus Rußland 1774 bis an seinen Tod 1784.

Diderot's verborgenes Jugendleben.

Was wir von der Kindheit und Jugend Diderot's wissen, verdanken wir den Mittheilungen, welche seine Tochter, Frau von Vandeul, uns hinterlassen hat. Sie wurden 1787 geschrieben und unter dem Titel „Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de feu M. Diderot", zuerst in Schelling's „Allgemeiner Zeitschrift von Deutschen für Deutsche" (Nürnberg 1813), I, 145—195, abgedruckt. Einige Ergänzungen hierzu hat Diderot durch gelegentliche Erinnerungen gegeben, die ihm während seines Briefwechsels mit seiner Freundin, Fräulein Voland, auftauchten. Das, was Naigeon in seinen „Mémoires philosophiques et historiques sur la vie et les ouvrages de Diderot" (1795) in dieser Beziehung liefert, ist nur mit Vorsicht zu gebrauchen.

Denis Diderot wurde 1713 am 5. Oct. zu Langres in der Champagne geboren. Er war der älteste Sohn eines wohlhabenden Messerschmieds, eines sehr geschickten, durchaus gerechten, charaktervollen, von der ganzen Stadt und Umgegend hochgeehrten Mannes, dem der Sohn das ganze Leben hindurch mit innigster Ehrfurcht und Liebe anhing. Zweihundert Jahre schon hatte sich das Gewerbe eines Messerschmieds in seiner Familie vererbt.

Diderot hatte zwei Schwestern und einen Bruder. Die eine Schwester wurde, gegen den Wunsch ihrer Familie, aus übertriebener Frömmigkeit Nonne. Der Orden erlaubte ihr, einmal im Jahre ihre Verwandten zu sehen. Diderot besuchte sie. Sie sprach ihm mit so viel Feuer und Beredsamkeit, daß er mit der Ueberzeugung zurückkam, sie sei gemüthskrank. Und in der That starb sie wahnsinnig.

Die zweite Schwester war voller Güte und Zärtlichkeit für ihren Vater, den sie nie verließ. Sie blieb unverheirathet und führte, nach dem Tode der Mutter, ihrem Vater das Hauswesen. Sie liebte ihre Brüder

gleich sehr. Da sie aber sehr fromm war, so verursachte ihr die Leidenschaft ihres Bruders Denis für die Wissenschaften großen Kummer, und gern hätte sie ihr Leben geopfert, seine Schriften zu vernichten.

Diderot's Bruder machte, wie er, seine Studien bei den Jesuiten. Heftig, lebhaft, reich an theologischen Kenntnissen, hing er aufs strengste dem Grundsatze an, daß außer der Kirche kein Heil sei. Er blieb zeitlebens dem Bischof von Langres, Herrn von Mortmorin, zugethan. Er wurde Kanonikus der Stadt und bezog die Einkünfte eines ansehnlichen Priorats, über das er einen Proceß führte, welchen Diderot mit unsaglichen Mühen durchsetzte. Frau von Vandeul schildert ihn als einen Fanatiker, der mit ihrem Vater und ihrer Mutter sich überwarf, der sie selbst nie sehen wollte, weil sie ihre Tochter war, der auch ihre Kinder von sich wies, weil sie Enkel ihrer Aeltern waren, und der ihrem Manne, welcher bis dahin mit ihm verkehrt hatte, von dem Augenblick an die Thür verschloß, daß sie seine Frau ward. Sie fürchtet jedoch, ihn zu verleumden, wenn sie nicht auch seinen Tugenden Gerechtigkeit widerfahren ließe. Sie hebt seine außerordentliche Thätigkeit hervor. Jeden Winter öffnete er für seine nothleidenden Mitbürger einen Vorrath von Korn, Butter, Holz und Licht. Er kleidete die Armen und erzog ihre Kinder. Eine einfache Wohnung, der schlechteste Rock seines Standes und einige Mahlzeiten, die er seinem Kapitel gab, das war seine ganze Ausgabe; der Rest gehörte den Dürftigen. Er erlaubte sich aber nicht, einem Verwandten oder einem Büßenden auch nur einen Thaler zu geben. Ein Abbé Gauchat versuchte, ihn nach dem Tode des Vaters mit seinem Bruder zu versöhnen. Diderot, obwol der Aeltere, kam ihm in allewege entgegen und war sogar bereit, ihm in einem Briefe zu erklären, nichts mehr gegen die Religion schreiben zu wollen. Als aber sein Bruder nicht nur die Veröffentlichung dieses Briefs, sondern auch den Widerruf alles dessen verlangte, was er zuvor geschrieben, weigerte er sich, und die Unterhandlung zerschlug sich. Nach Diderot's Tode forderte er die Papiere desselben, um sie ins Feuer zu werfen. Sie waren glücklicherweise schon mit seiner Bibliothek nach Petersburg gewandert. Dies beruhigte ihn einigermaßen, aber die Furcht, daß sie doch, wie auch in der That geschehen, von dort wieder aufleben könnten, störte ihn oft in seinem Alter. Die einzige Aufmerksamkeit, die er seinem Bruder erwies, bestand darin, daß er nach dessen Tode ein Jahr hindurch die Messe für das Heil seiner Seele las.

Denis Diderot wurde von seinen Aeltern zum geistlichen Stande bestimmt. Ein Oheim sollte ihm sein Kanonikat vermachen.

Schon im zartesten Alter gab Denis einen Beweis seines tiefen Ge-

fühls. Man hatte ihn, als er drei Jahre alt war, zum Ansehen einer öffentlichen Hinrichtung mitgenommen. Er wurde krank davon und von einer heftigen Gelbsucht befallen.

Im achten oder neunten Jahre fing er seine Studien bei den Jesuiten seiner Vaterstadt an. Im zwölften Jahre ward er tonsurirt. Aus dieser ganzen Zeit ist nur folgender charakteristische Zug von seiner Tochter überliefert und durch ihn in seinem Briefwechsel mit Fräulein Voland bestätigt. Er hatte mit einem Kameraden einen Streit gehabt und war infolge desselben vom Collegium für einen Tag der öffentlichen Prüfung und Preisvertheilung ausgeschlossen worden. Er konnte die Vorstellung nicht ertragen, diese Zeit im väterlichen Hause zuzubringen und seine Aeltern zu betrüben. Er ging zum Collegium. Der wachthabende Schweizer verweigerte ihm den Eintritt, allein es gelang ihm, sich mit der Masse durchzudrängen. Der Schweizer eilte ihm nach und stach ihn mit der Hellebarte in die Seite, sodaß er ihn verwundete. Der Junge zuckte nicht und gelangte glücklich zu dem Platz, den er in seiner Klasse einnahm. Er trug alle Preise davon. Gewiß verdiente er sie, weil die Gerechtigkeit seiner Vorgesetzten durch die Lust, ihn zu bestrafen, nicht beeinflußt werden konnte. Er empfing mehrere Bücher und einige Kränze als Prämie. Zu schwach, alles zu tragen, schlang er sich die Kränze um den Hals, nahm die Bücher unter die Arme und kam so nach Hause zurück, in dessen Thür gerade seine Mutter stand, die ihn in seinem Aufzuge, umringt von seinen Kameraden, auf der Straße erblickte. Mit welcher Freude, mit welchen Liebkosungen ward er empfangen! Erst am nächsten Sonntag, als man ihn zur Kirche anzog, entdeckte man die Wunde in seiner Seite, über die er sich mit keinem Worte beklagt hatte. So erzählt die Tochter. Diderot schreibt am 15. Oct. 1760 an Fräulein Voland, daß sein Vater ihn von fern gesehen, seine Arbeit verlassen, ihn in der Hausthür empfangen habe, und fügt hinzu, daß es eine schöne Sache sei, wenn ein guter und ernster Mann weine.

Diderot war lebhaft und ging gern auf die Jagd. Er war zwar seinen Mitschülern im Wissen überlegen, aber in der Erfüllung seiner Pflichten für die Klasse war er nicht pünktlich. Der Tadel seiner Lehrer ermüdete ihn, und er erklärte eines Morgens seinem Vater, daß er seine Studien nicht weiter fortsetzen möchte. „Du willst also Messerschmied werden!“ fragte dieser. „Von Herzen gern.“ Man gab ihm eine Arbeitsschürze, und der Vater stellte ihn an seine Seite. Er verdarb aber alle Messer oder Instrumente, die er berührte. Das dauerte vier bis fünf Tage, als er plötzlich aufstand, auf seine Stube ging, seine Bücher nahm und zum Collegium zurückkehrte. „Ich ziehe die Ungeduld der Langeweile vor“, sagte er

zu seinem Vater und setzte von diesem Augenblick an seinen Cursus durch alle Klassen ohne Unterbrechung fort.

Die Jesuiten begriffen sehr wohl, wie nützlich ihnen ein solches Talent, als Diderot zeigte, werden konnte. Sie bewogen ihn durch Lobsprüche und durch reizvolle Verheißungen, sein väterliches Haus zu verlassen und sich mit einem Jesuiten, dem er sich angeschlossen hatte, zu entfernen. Denis hatte einen gleichalterigen Vetter zum Freunde, dem er sein Geheimniß anvertraute und den er überredete, ihn zu begleiten. Dieser verrieth aber das ganze Vorhaben an Diderot's Vater, der das größte Stillschweigen beobachtete. Den Tag vor der festgesetzten Abreise nahm er vor Schlafengehen den Schlüssel von der Nebenpforte (porte cochère) zu sich und stellte sich seinem Sohn, als er ihn herunterkommen hörte, mit der Frage entgegen, wo er um Mitternacht hin wolle? „Nach Paris“, erwiderte ihm dieser, „wo ich bei den Jesuiten eintreten soll.“ — „Diesen Abend nicht, aber dein Wunsch soll erfüllt werden; erst wollen wir schlafen gehen.“ — Am andern Morgen nahm sein Vater zwei Plätze auf der Post und brachte seinen funfzehnjährigen Sohn nach Paris ins Collegium d'Harcourt. Er sorgte für seine Einrichtung und nahm Abschied von ihm. Er liebte aber sein Kind zu sehr, um es zu verlassen, ohne sich ganz und gar über sein Schicksal beruhigt zu haben. Er hatte die Ausdauer, vierzehn Tage zu bleiben, die Zeit zu tödten und in einer Herberge vor Langeweile umzukommen, ohne den einzigen Gegenstand zu sehen, für welchen er sich aufhielt. Am Ende dieser Zeit kam er auf das Collegium. Diderot hat seiner Tochter oft gesagt, daß dieser Beweis von Zärtlichkeit und Güte ihn für seinen Vater, wenn er es gefordert hätte, bis zum Ende der Welt hätte gehen lassen. „Mein Freund“, sagte der Vater, „ich will wissen, wie du mit deiner Gesundheit, mit deinen Vorgesetzten, deiner Wohnung, Kost und mit dir selber zufrieden bist. Steht es nicht gut mit dir, bist du nicht glücklich, so werden wir zusammen zu deiner Mutter zurückkehren. Willst du aber lieber hier bleiben, so komme ich, dich zu ermahnen, zu umarmen und zu segnen.“ Diderot versicherte seinen Vater, daß er sich vollkommen zufrieden fühle und sich in seiner neuen Wohnung ganz gut gefalle. Hierauf nahm sein Vater Abschied von ihm und begab sich zu seinem Principal, diesen zu fragen, ob auch er mit seinem Zögling zufrieden sei? „Gewiß, mein Herr“, antwortete ihm dieser, „es ist ein ausgezeichneter Schüler, aber vor acht Tagen haben wir ihn ganz frisch heruntergescholten, und wenn er so fortfährt, würde man ihn nicht lange behalten können.“

Diderot hatte nämlich unter seinen neuen Kameraden einen gefunden, der sehr traurig war. Diderot befragte ihn um die Ursache und erfuhr,

daß er am andern Morgen eine Composition abliefern solle, die er nicht zu Stande bringen könne. Er sollte die Rede in Verse bringen, mit welcher die Schlange Eva anredet, um sie zu verführen! Diderot machte ihm die Verse, und sie wurden auch von den Professoren andern Tags für gut befunden. Da sie aber den Schüler, der sie abgeliefert hatte, für entschieden unfähig dazu hielten, so zwangen sie ihn, den wirklichen Verfasser zu nennen, oder auf der Stelle das Collegium zu verlassen. Der junge Mensch gestand, daß der Neuangekommene die Arbeit gemacht habe. Sie wurden beide tüchtig abgekanzelt, und Diderot beschränkte sich seitdem auf seine eigenen Aufgaben.

Er erwarb sich mehrere Freunde auf dem Collegium, und war besonders mit dem Abbé von Bernis verbunden, der sich später als Dichter und als Cardinal einen Namen machte. Sie gingen öfter in eine benachbarte Restauration, für sechs Sous die Person zu essen, und Diderot erinnerte sich gern an die Heiterkeit dieser Mahlzeiten.

Diderot erwähnt in den Briefen an Fräulein Voland (LXXXIX) seines ersten Aufenthalts in Paris in einem Gespräch, welches er bei einem Diner, das sein Freund Damilaville gab, mit einem Mönch über die väterliche Liebe hatte. Es ist zu charakteristisch für ihn, um es hier nicht anzuführen. „Ein väterliches Herz! sagte ich, nein, nur die, welche selbst Väter gewesen sind, wissen was das ist; es ist dies ein Geheimniß, das glücklicherweise die Kinder selbst nicht kennen. Die ersten Jahre, die ich in Paris zubrachte, waren sehr ungeregelt gewesen. Mein Betragen reichte hin, meinen Vater aufzubringen, ohne daß es nöthig gewesen wäre, es ihm zu übertreiben. Indessen hatte es nicht an Verleumdung gefehlt. Man hatte ihm gesagt — was hatte man ihm nicht gesagt? Es fand sich eine Gelegenheit, ihn zu sehen, und ich schwankte nicht. Ich reiste voll Vertrauen auf seine Güte ab. Ich dachte, daß er mich sehen, daß ich mich in seine Arme werfen, daß wir beide weinen und daß alles vergessen sein würde. Ich dachte ganz recht. Hier hielt ich inne und fragte meinen Mönch, ob er wol wisse, wie weit es von hier bis zu mir sei? Sechzig Meilen, mein Vater, und wären es hundert gewesen, glauben Sie, daß ich meinen Vater weniger nachsichtig und zärtlich gefunden hätte? — Im Gegentheil. — Und wenn es tausend gewesen wären? — Ach, wie könnte man ein Kind mishandeln, das von so weit kommt! — Und wär' es im Mond, im Jupiter, im Saturn gewesen! — Bei diesen Worten hatte ich die Augen zum Himmel gewendet, und mein Mönch dachte mit gesenkten Augen über meinen Apolog nach."

Welchen Unordnungen Diderot sich auch hingegeben haben möge, so waren es doch niemals Schlechtigkeiten. Gemeine Liederlichkeit blieb ihm

fremd. Er war einmal in eine Operntänzerin, in die La Lionnais verliebt. Von den Fenstern eines Freundes, der ihr gegenüberwohnte, konnte er die Toilette der Tänzerin beobachten. Er sah, wie sie den Fuß auf einen Stuhl stemmte und die Flecken ihres Strumpfes mit Kreide bestrich. „Mit jedem Strich", sagte er, „verminderte sich meine Leidenschaft, und am Ende ihrer Toilette war mein Herz so rein wie ihr Fußwerk." Diderot war sinnlich, voller Phantasie, im höchsten Grade reizbar. Wenn er sich demnach mitten in Paris zwar nicht unschuldig, aber vom Schmuze rein erhielt, so schreibt er dies weniger seiner natürlichen Delicatesse, seiner Rechtschaffenheit, seinem guten Charakter, als dem unauslöschlich widrigen Eindruck zu, den zwei Begebenheiten in seinem Jünglingsalter auf ihn machten. Er erzählt sie im LXVII. Briefe an Fräulein Voland, die ihm, wie er ihr sagt, allmählich sein ganzes Leben in Erinnerung brachte. Zur Probe wollen wir die erste hersetzen.

„Einst", berichtet er, „war ich zum Abendessen in ein Haus eingeladen, das ein wenig verdächtig war, welches ich aber nicht von dieser Seite kannte. Einer der Söhne des berühmten Uhrmachers Julien Le Roi war daselbst mit andern Männern und Frauen. Ich wurde bei Tisch an die Seite der Herrin des Hauses gesetzt. Man war lustig. Ich war jung und thöricht; ich gefiel und ward es an Blicken und andern unzweideutigen Zeichen gewahr. Man trennte sich spät. Ich weiß nicht, wie es kam, aber ich blieb mit der Herrin des Hauses allein, und da ich allem Anschein nach in einem Zimmer, worin nur Ein Bett war, die Nacht zubringen sollte, so hoffte ich, daß man mir höflicherweise die Hälfte anbieten würde, denn die Dame war höflich. Man schnürte sie auf; ich half sie auskleiden, als es heftig an die Thür pochte. Es war der junge Le Roi, der in aller Eile gelaufen kam, mich über den Stand der liebenswürdigen und leichtfertigen Person, mit der ich zusammen war, und über die Gefahr ihrer Gunstbezeigungen zu belehren. Ich war hinuntergestiegen, ihn zu sprechen. Ich stieg nicht wieder hinauf."

Wir wissen nun diese Geschichtchen nur durch den, der sie selbst erlebt hat und sie freiwillig in einer vertrauten Plauderei, sonderbar genug für uns, seiner Freundin erzählte. Daß sie je an die Oeffentlichkeit gelangen würden, konnte er, als er sie schrieb, nicht im entferntsten ahnen. Wir hätten von ihnen schweigen können. Es wäre aber unrecht gewesen, da sie den Leichtsinn Diderot's thatsächlich beweisen. Diderot selber gesteht zu, daß er es nur dem Ekel, nicht seiner Tugend verdanke, wenn er sich zurückgehalten habe. Irgendeine Liebschaft mußte er haben. Wir werden sehen, wie er sich eine Familie begründet, aber doch beständig über sie hinaus noch ander-

weite Verbindungen mit Frauen pflegt, hierin um nichts besser als seine Zeitgenossen. Das Gefühl für Familienpietät lebte tief in seinem Herzen. Das Bild des ehrwürdigen älterlichen Hauses hatte sich ihm unvertilglich eingeprägt und er selbst wünschte lebhaft, ein guter Gatte und Vater zu sein. Auch darin war er der Verderbniß seiner Zeit verfallen, daß das Witzeln mit zweideutigen Anspielungen, mit cynischen Anekdoten, mit lasciven Scherzen, ihm habituell geworden war. Nur die Offenheit, die Ironie, mit welcher er sich ausspricht, versöhnt einigermaßen mit seiner Corruption. Im „Salon" von 1765, Nr. 117 der Abtheilung Malerei, bei einem Porträt der Madame Greuze, schildert er sich uns selbst, wie er in jugendlichem Leichtsinn erschien. Er sagt: „Dieser Maler — Greuze — ist gewiß in seine Frau verliebt, und er hat nicht unrecht. Ich habe sie sehr geliebt, ich, als ich jung war, und als sie sich Fräulein Babuti nannte. Sie hatte eine kleine Bücherbude auf dem Quai des Augustins inne; zierlich, weiß, schlank wie eine Lilie, roth wie eine Rose. Ich trat ein mit dem lebhaften, feurigen und närrischen Gesicht, das ich hatte, und sagte zu ihr: Mein Fräulein, die «Contes» von Lafontaine, einen Petron, wenn es Ihnen gefällig ist. — Da sind sie, mein Herr. Brauchen Sie keine andern Bücher? — Verzeihen Sie, mein Fräulein, aber — immer heraus — «Die Nonne im Hemde». — Pfui, mein Herr, hat man, liest man solche Schmuzereien? — Ach was? Das sind Schmuzereien, mein Fräulein? So? Ich wußte davon nichts. — Und eines andern Tags, wenn ich wieder vorüberkam, lächelte sie und ich auch."

Naigeon in seinen Memoiren über Diderot's Leben und Werke hat weitläufig ausgemalt, wie Diderot auf dem Collegium d'Harcourt das Studium der Wissenschaften betrieben habe; allein man merkt bald, daß diese ganze Schilderung nur ein Product seiner Reflexion ist, um begreiflich zu machen, daß Diderot dem Studium der Theologie entsagen mußte, weil er durch seine philosophische und mathematische Bildung mit dem kirchlichen Glauben zerfiel. Die einzig sichern Nachrichten über diese ganze Jugendperiode Diderot's bleiben die, welche wir seiner Tochter Angelika verdanken, und auch diese sind nicht ohne Kritik hinzunehmen. Da der Eintritt in den geistlichen Stand Diderot nicht möglich war, so schrieb sein Vater an seinen Landsmann, den Procurator von Paris, Herrn Clément de Ris, seinen Sohn in Pension zu nehmen und ihn die Rechte studiren zu lassen. Er blieb hier zwei Jahre; aber die Aufnahme von Inventaren, die Beschäftigung mit Acten, hatte wenig Reiz für ihn. Alle Zeit, die er für sich erübrigen konnte, widmete er der griechischen und lateinischen Sprache, die er nicht gründlich genug glaubte erlernen zu können. Außerdem trieb er das Italienische und

Englische und mit besonderer Liebe die Mathematik. Endlich überließ er sich so sehr seinem Hange zu den Wissenschaften, daß Herr Clément seinen Freund von dem schlechten Gebrauch, den sein Sohn von der Zeit machte, glaubte benachrichtigen zu müssen. Diderot's Vater beauftragte ihn daher, seinen Sohn zu einer ausdrücklichen Erklärung aufzufordern, welchem Stande er sich widmen wolle. Der junge Diderot erbat sich Bedenkzeit und erklärte nach einigen Monaten bei einer erneuten Aufforderung, daß der Stand eines Arztes ihm nicht gefiele, weil er niemand tödten wolle; daß der eines Procurators zu schwierig sei, ihn gewissenhaft zu erfüllen; daß er gern den Beruf eines Rechtsanwalts wählen würde, besäße er nicht eine unüberwindliche Abneigung, sich sein ganzes Leben hindurch mit fremden Angelegenheiten zu beschäftigen. „Aber", sagte ihm Herr Clément, „was wollen Sie denn werden?" — „Nichts, wahrhaftig nichts. Ich liebe das Studiren; ich bin glücklich und zufrieden und verlange nichts anderes."

Herr Clément schrieb diese Antwort an Diderot's Vater, der seinem Freunde erwiderte, daß er nunmehr die Pension aufhöbe und nichts mehr für seinen Sohn bezahlen würde. Diesem befahl er, entweder irgendeinen Stand ohne weitere Hindernisse zu wählen, oder sofort abzureisen und in das väterliche Haus zurückzukehren. Der junge Diderot glaubte, daß die Zärtlichkeit seines Vaters ihm nicht erlauben würde, lange in seiner Strenge zu verharren, und folgte dem Befehle nicht. Um dem Procurator nicht zur Last zu fallen, verließ er sein Haus und miethete sich ein Stübchen. Solange das bischen Geld, das er hatte, reichte, beschäftigte er sich nur mit der Erweiterung seiner Kenntnisse. Er schrieb mehrmals an seinen Vater, empfing aber stets dieselbe Antwort: entweder einen für die Gesellschaft nützlichen Stand zu ergreifen, oder zu seiner Familie zurückzukehren. Die schwächere und zärtlichere Mutter sandte ihm Wäsche und einige Louisdor, nicht durch die Post, nicht durch Freunde, sondern durch eine Magd, welche zu Fuß sechzig Meilen bis Paris zurücklegte, zur kleinen Summe, die sie ihm von der Mutter überbrachte, ohne ein Wort zu sagen, ihre eigenen Ersparnisse hinzufügte und dann zu Fuß zurückkehrte. Sie hat diesen Auftrag dreimal ausgerichtet. Frau von Vandeul erzählt, daß sie diese Magd selbst noch einige Jahre vor Abfassung ihrer Memoiren gesund und frisch gesehen habe. Sie habe mit Thränen von ihrem jungen Herrn gesprochen, den wiederzusehen ihr ganzes Vergnügen gewesen sei.

Diderot war sich nun selbst überlassen und lebte bald in guter, bald in mittelmäßiger, um nicht zu sagen schlechter Gesellschaft. Arbeit und Muße, Vergnügen und Schmerz, Langeweile und Nothdurft durchkreuzten sich in buntem Wechsel. Oft trunken vor Wonne, noch öfter von den

bittersten Sorgen gequält, hatte er die Wissenschaft als einzige Hülfsquelle seiner Existenz und gab vorzüglich Unterricht in der Mathematik. Sagte ihm ein Schüler durch gute Anlagen und durch schnelle Fassung zu, so achtete er nicht auf die Zeit und dehnte die Stunde zum Tage aus; fand er einen Dummkopf, so kam er nicht wieder. Man bezahlte ihn mit Büchern, mit Möbeln, mit Mahlzeiten, mit Wäsche, mit Geld, oder auch gar nicht. Dies war seiner Sorglosigkeit einerlei. Er verfertigte auch Predigten. Ein Missionar bestellte bei ihm sechs für die portugiesischen Colonien, und bezahlte das Stück mit 50 Thalern, was Diderot zu den besten Geschäften rechnete, die er überhaupt gemacht.

Er ward einem Financier, Randon d'Hannecourt, als Hauslehrer für seine beiden Söhne empfohlen. Diderot forderte 1500 Francs Jahrgehalt. Man bewilligte sie ihm. Er war mit den Kindern Tag und Nacht unzertrennlich. Er schlief mit ihnen in demselben Zimmer, frühstückte mit ihnen, unterrichtete sie, ging mit ihnen spazieren und hatte außer ihnen mit niemand Verkehr. Drei Monat hielt er diese Lebensart aus. Hierauf bat er Herrn Randon, ihn zu entlassen und sich einen andern Hauslehrer zu suchen. Herr Randon bot alles auf, ihn bei sich zu behalten. Er wollte ihm seinen Gehalt verdoppeln und jedem Bedürfniß, das er in Ansehung der Wohnung oder des Tisches äußern könnte, entgegenkommen. „Mein Herr", antwortete ihm Diderot, „sehen Sie mich an, eine Citrone ist nicht gelber als mein Gesicht; ich mache Ihre Kinder zu Menschen, aber jeden Tag werde ich selbst ein Kind mit ihnen. Ich bin in Ihrem Hause nur zu reich und zu gut aufgehoben, aber ich muß herausgehen. Das Ziel meines Verlangens ist nicht besser zu leben, wohl aber nicht zu sterben."

Er verließ also Herrn Randon, zog sich wieder in ein Dachstübchen zurück und lebte ein Leben der Willkür seiner Studien, dessen Unabhängigkeit ihm die Dürftigkeit, ja das Elend versüßte, dem er zuweilen anheimfiel. Er hatte einige Freunde, mit denen er auf einem Fuße lebte, der bei unsern deutschen Studenten nicht ungewöhnlich ist. Sein Zimmer gehörte zugleich dem, der sich seiner bemächtigte. Wer ein Bett nöthig hatte, nahm eine Matratze und richtete sich in einem Winkel ein. Er machte es ebenso mit ihnen, aß, arbeitete und schlief bei seinen Gefährten. Wenn der Zufall einen Freund seines Vaters nach Paris führte, so borgte er sich auch wol etwas Geld. Der Vater bezahlte, bestand aber in seinen Briefen darauf, sich einen bestimmten Beruf zu wählen oder zur Familie zurückzukehren.

Es gab damals im Kloster der Barfüßer-Karmeliter zu Paris einen Mönch, den Bruder Ange, der aus Langres gebürtig und mit Diderot entfernt verwandt war. Es war ein Mann von vielem Geist, aber von dem

Ehrgeiz besessen, seinem Orden Ansehen zu verschaffen. Er hatte von seinem Kloster eine Art Bank gemacht. Dies war ein Mittel, es zu bereichern. Das Mittel es berühmt zu machen bestand darin, unglückliche junge Leute von guter Herkunft anzuwerben. Er suchte ihnen in aller Weise aus ihren Verlegenheiten herauszuhelfen, bot ihnen eine Zuflucht im Kloster und durch Annahme des Mönchstandes Versöhnung mit ihrer Familie. Diderot hatte von ihm gehört und glaubte einigen Nutzen von ihm ziehen zu können. Er ging unter dem Vorwand zu ihm, das Haus und die Bibliothek zu sehen. Bei diesem ersten Besuch ließ er einige Worte über die Süßigkeit eines ruhigen und zurückgezogenen Lebens fallen und den Wunsch durchblicken, das stürmische Weltleben zu verlassen. Bei einem zweiten Besuch machte er einige vertraute Aeußerungen über den Grund, den er seinem Vater zur Klage über ihn gegeben habe, und über sein Verlangen, sich mit ihm wieder in ein gutes Vernehmen zu setzen. Bei einigen folgenden Besuchen bestärkte der Mönch den jungen Mann in seinem Vorhaben sich zurückzuziehen, und bot ihm seine Vermittelung bei seinen Aeltern an. Diderot eröffnete ihm nun, daß er wohl geneigt sei, sich in ein Kloster der Provinz zurückzuziehen, daß er aber vorher noch arbeiten müsse, 1200 Francs zu verdienen. Er habe eine unglückliche Creatur in sein Schicksal hereingezogen, die er nicht dem Laster überlassen und von welcher er sich nicht mit Gewissensbissen trennen wolle; übrigens sei er ja noch jung und ein oder zwei Jahre würden ihn nur in seiner Berufung bekräftigen. Der Mönch besorgte Aufschub und empfahl ihm sein eigenes Kloster. Diderot versprach darüber nachzudenken und verschob seine Entscheidung, bis er seine Angelegenheiten in Ordnung gebracht haben würde. Der Mönch fürchtete nun seine Beute zu verlieren, gab ihm die 1200 Francs und versicherte ihn, daß sein Vater das Geld sehr gern zurückzahlen würde, sobald er so glücklich sein würde, seinen Sohn als Mitglied des Klosters zu wissen.

Diderot machte sich mit den 50 Louisdor davon und bezahlte seine reellen Schulden, statt der fictiven Geliebten, die er dem Mönch vorgespiegelt hatte. Dann kehrte er zum Bruder Ange mit bekümmerten Mienen zurück und bat ihn, ihm bei seinem Vater eine Summe auszuwirken, seinen Wirth, seinen Schneider, seinen Gastgeber u. s. w. bezahlen zu können. Der Mönch, der die Wiedererstattung des Geldes nicht bezweifelte, sobald Diderot nur erst dem Kloster angehörte, gab ihm noch einige hundert Francs. Nach einiger Zeit kam er wieder und erklärte sich zum Eintritt bereit, allein da er der Sohn einer anständigen Familie sei, so wollte er nicht wie ein Bettler eintreten; er bedürfe noch etwas Geld, um Wäsche und Bücher zu kaufen. Bruder Ange möchte ihm selber ein Verzeichniß aller Sachen, die

er mitzubringen für anständig hielte, aufsetzen. „Das ist überflüssig", erwiderte der Mönch; „tretet nur ein und ich verpflichte mich, Euch am ersten Morgen alles was ihr braucht zu geben, aber wir müssen jetzt zu Ende kommen." — „Bruder Ange", sagte Diderot, „Ihr wollt mir also kein Geld mehr geben?" — „Nein, gewiß nicht." — „Gut", sagte Diderot „so will ich auch nicht länger Karmeliter sein." Der Mönch gerieth nun außer sich und berichtete den ganzen Vorgang an Diderot's Vater. Dieser herrliche Mann, nachsichtig ohne Schwäche, gerecht ohne Härte, behandelte den Mönch als einen alten Thoren, der sich von dem Schülerstreich eines jungen Menschen habe berücken lassen. Das Geld bezahlte er.

Wir haben diese Geschichte im ganzen nach der einfachen Ueberlieferung der Tochter erzählt, denn Naigeon hat unstreitig seiner breitern und motivirtern Darstellung vieles aus seiner Reflexion hinzugefügt. Solche Spiegelfechtereien konnten natürlich das Verhältniß Diderot's zu seiner Familie nicht verbessern. Oft hatte er nicht einen Pfennig. In tiefe Traurigkeit versenkt, in die Einsamkeit gescheucht, wollte er zuweilen alle seine Beschäftigungen aufgeben, aber eine Zeile Homer's, ein Gedanke Newton's, ein neues Problem, ließen ihn sofort die Vorsätze einer ganzen Woche vergessen. Eine Zeit lang wollte er Schauspieler werden. Er erzählt selber, daß er in dieser Epoche seines Lebens oft in der Frühe die langen, dann menschenleeren Alleen des Luxembourggartens durchwandelt sei, um sich in der Declamation zu üben.

An einem Fastnachtsdienstag stand er auf und suchte in seinen Taschen umsonst nach etwas Geld. Er wollte keinem Freunde an diesem Tage lästig fallen, den er so oft zu Hause als einen der heitersten verlebt hatte. Er kann nicht arbeiten, will seine Schwermuth zerstreuen, geht aus, treibt sich in der Bibliothek, bei dem Invalidenhotel, im Jardin des Plantes umher. Die Langeweile kann man stillen, aber nicht den Hunger. Er kommt in sein Quartier zurück und wird beim Eintreten ohnmächtig. Die Wirthin gibt ihm ein wenig Brot und Wein und er legt sich schlafen. „Diesen Tag", sagte er zu seiner Tochter, „schwor ich, daß wenn ich jemals etwas besäße, ich nie einem Dürftigen etwas verweigern, nie meinesgleichen einem so peinvollen Tage preisgeben wollte." Und die Tochter fügt hinzu: „Niemals wurde ein Eid häufiger und gewissenhafter beobachtet." Diderot selber schreibt in einem Briefe an Voltaire, 29. Sept. 1763: „Freund Damilaville wird Ihnen sagen, daß meine Thür und meine Börse allen Unglücklichen, welche mein gutes Geschick mir zuführt, beständig offen stehen, daß sie über meine Zeit und mein Talent verfügen und daß ich sie mit meinem Rath und meinem Geld unterstütze."

Im Jahre 1741 machte Diderot die Bekanntschaft des Fräuleins Champion. Sie war die Tochter eines reichen und wohlerzogenen Schleiertuch=(Etamin) Fabrikanten in der Provinz, der Fräulein von Malville, die Tochter eines im Dienst heruntergekommenen Edelmanns von Mans, aus Neigung geheirathet hatte. Dieser Champion brachte durch Speculationswuth seine Geschäfte in Unordnung und richtete sich durch immer neue Unternehmungen völlig zu Grunde. Die Verzweiflung über den Verlust seines Vermögens machte seinem Leben bald ein Ende. Madame Champion, Witwe und mittellos, kam mit ihrer damals dreijährigen Tochter nach Paris. Eine Freundin ihrer Kindheit nahm sie bei sich auf. Die Tochter wurde in das Kloster der Miramionen gebracht, wo sie arbeiten lernen sollte, um der Hülfe anderer entrathen zu können. Madame Champion verlor ihre Freundin, nahm ihre Tochter Annette, die damals 16 Jahre alt war, aus dem Kloster zurück und errichtete mit ihr in einer kleinen Wohnung einen Handel mit Weißzeug und Spitzen. So lebten sie friedlich und glücklich 10 Jahre hindurch. Sie waren anständig möblirt und hatten 2000 Thaler Ersparnisse. Annette Champion war groß, schön und fromm. Einige Kaufleute hatten sie heirathen wollen, aber sie zog ihre Arbeit und Freiheit einem Gatten vor, den sie nicht hätte lieben können. Diderot bezog eine kleine Stube in demselben Hause. Er sah Annette und wollte sie wiedersehen. Die Wirthin unterrichtete ihn davon, daß diese beiden Frauenzimmer in der größten Abgeschiedenheit lebten und daß sie schwerlich einen Mann seiner Figur und seines Alters empfangen würden. Je weniger leicht dies war, um so lebhafter erregte es seine Phantasie. Unter dem Titel des Nachbars machte er seinen Besuch und bat um die Erlaubniß, ihn wiederholen zu dürfen. Da er ohne einen besondern Beweggrund nicht häufiger kommen konnte, so redete er den Frauenzimmern ein, daß er zum geistlichen Stande bestimmt sei, nächstens in das Seminar von St.=Nikolas eintreten solle und dazu eines gewissen Vorraths von Wäsche bedürfe, die er sie für ihn zu besorgen bitte. Diese kleinen Beziehungen reichten hin für Leute, die sich liebten, ohne es sich zu sagen. Unter solchem Vorwand kam Diderot drei= bis viermal die Woche, bald kam er alle Abende. Reparaturen des Hauses, welches sie bewohnten, nöthigten sie auszuziehen. Madame Champion miethete eine andere Wohnung, und es fand sich, daß auch Diderot über der ihrigen ein Zimmer genommen hatte. Mutter und Vater haben der Frau von Vandeul tausendmal versichert, daß der Zufall allein dies Arrangement gemacht habe und daß sie sich zum zweiten mal zu ihrem größten Erstaunen in derselben Behausung zusammengefunden hätten. Man sprach nun mit ihm beständig von seinem Eintritt in das Seminar. Als er sich aber versichert hatte, dem

jungen Mädchen angenehm zu sein, gestand er ihr, daß er diese Fabel nur erfunden habe, sich bei ihr einzuführen, entdeckte ihr die Heftigkeit seiner ganzen Leidenschaft und die Festigkeit seines Entschlusses, nicht in einen Orden zu treten, sondern sie zu heirathen. Madame Champion fand, daß es sehr unvernünftig wäre, sich mit einem solchen Hitzkopf zu verheirathen, mit einem Manne, der nichts thue, und dessen ganzes Verdienst, wie sie sagte, in einer goldenen Zunge bestehe, mit welcher er das Gehirn ihrer Tochter verrücke. Aber diese Mutter, die so vortrefflich predigte, liebte ihn selbst bis zum Närrischwerden. Die Tochter erklärte ihr, daß dies der einzige Mann sei, welchen sie lieben könne, und endlich beschlossen alle drei, daß Diderot nach Langres reisen und mit der Einwilligung seiner Aeltern und den nöthigen Familienpapieren versehen, zurückkehren solle. Wirklich reiste er nach Haus.

Die Länge seiner Abwesenheit hatte ihn seinem Vater um so theuerer gemacht und er erwartete, daß sein Sohn gekommen sei, in seiner Heimat zu bleiben und an seiner Seite ein einfaches und friedliches Leben zu führen. Man stelle sich daher vor, wie sein Heirathsproject aufgenommen ward. Man behandelte ihn als einen Irren und befahl ihm, unter Androhung des väterlichen Fluches, von seinem thörichten Vorhaben abzustehen. Diderot sagte kein Wort, reiste eines Morgens ab, kam nach Paris zurück und theilte seiner Geliebten das Resultat seiner Verhandlung mit aller Schonung und Vorsicht mit. Fräulein Champion versicherte ihm entschieden, daß sie nie in eine Familie eintreten würde, in welcher man sie mit scheelen Blicken ansehen würde. Sie bat ihn sich zu entfernen, und hörte, tr[illegible] aller seiner Bemühungen, auf, ihn wiederzusehen. Aber ein solcher W[illegible] war nicht für eine lange Dauer gemacht. Diderot wurde krank. Fr[illegible] Annette konnte nicht ertragen, ihn leidend zu wissen. Sie ließ sich [illegible] ihm erkundigen, hörte, daß er traurig, mager, ohne Pflege sei, ging zu ihm hinauf und entschloß sich ihn zu heirathen. Mutter und Tochter hüteten ihn im Krankenbett. Sobald er wieder ausgehen konnte, ließ er sich heimlich um Mitternacht in der Kirche St.-Pierre mit Fräulein Champion trauen.

Die Tochter fügt hier die Jahreszahl 1744 in Parenthese ein, allein da sie selbst später eine Uebersetzung aus dem Englischen von Stanyan anführt, welche Diderot gemacht habe, um Geld für die Wirthschaft zu verdienen, diese Uebersetzung aber schon 1743 erschienen ist, so erhellt daraus ihr Irrthum. Wie man damit freilich ein galantes Begegniß Diderot's mit einem Fräulein Desforges, als er noch in einem Stübchen der Rue Parcheminerie wohnte, zusammenbringen soll, ist schwer erklärlich. Er erzählt



es aber an Fräulein Voland selber (Brief LXVII) und setzt es ausdrücklich in das Jahr 1744.

Diderot hatte vier Kinder. Das erste starb während es gesäugt wurde. Das zweite, ein Sohn, wurde im fünften Jahre durch ein heftiges Fieber hingerafft. Das dritte, ebenfalls ein Sohn, fiel vom Arm der Frau, die es trug, auf die Schwelle der Kirche, in welcher es getauft werden sollte. Nur das vierte, eine Tochter, Angelika, blieb leben. Die Mutter schrieb dies einem frommen Gelübde zu, welches sie der heiligen Jungfrau und dem heiligen Franciscus gethan hatte.

Mit dem Schluß seiner Ehe hatte Diderot auch sein verborgenes Jugendalter geschlossen und trat in die Oeffentlichkeit des bewegten Mannesalters hinüber.

Essai sur le mérite et la vertu. 1745.

Dreißig Jahre hatte Diderot verlebt, ohne einen schriftstellerischen Versuch gemacht zu haben. Die Sorge für den Unterhalt seiner Familie nöthigte ihn, auf einen vermehrten Erwerb zu denken. Er warf sich auf das Uebersetzen. Die englische Literatur war diejenige, welche damals in Frankreich am meisten ein solches Bedürfniß hervorrief. Er übersetzte Temple Stanyan's „Geschichte Griechenlands" in drei Bänden (1743). Diese Uebersetzung, für die er 100 Thaler empfing, wurde 1773 im dritten Bande der „Collection complete des oeuvres de Diderot" (London 1773) auf 624 Seiten wieder abgedruckt. Man kann ihr eine weitere Bedeutung nicht beilegen.

Im Jahre 1745 übersetzte er Shaftesbury's Versuch über das Verdienst und die Tugend unter dem Titel „Principes de la philosophie morale ou Essai de M. S... sur le mérite et la vertu, avec réflexions" (Amsterdam [Paris] 1745).

Im Jahre 1751 wurde diese Uebersetzung wieder gedruckt unter dem Titel „Philosophie morale reduite à ses principes, ou Essai de S... sur le mérite et la vertu" (Venedig [Paris]).

Man muß diese Schrift nicht mit einer andern verwechseln, welche sich im zweiten Bande der „Collection complete des oeuvres de Diderot" (1773), S. 279 — 318, befindet. Sie führt den Titel „Principes de philosophie morale". Ihr Verfasser war Etienne Beaumont, der sie 1754 in Genf drucken ließ, von wo auch die Vorrede datirt ist, in welcher er sein Vorhaben ausspricht, eine Moral unabhängig von der Autorität der Offenbarung lediglich aus dem Begriff der Vernunft aufzustellen. Laharpe in seinem Supplement zu seinem „Cours d'histoire littéraire" hat Diderot heftig als den vermeintlichen Verfasser angegriffen, aber Senebier in seiner „Histoire littéraire de Genève", III, 92, hat bewiesen, daß sie von Beaumont herrührt.

Als Shaftesbury seine Schrift: „An inquiry concerning virtue and

merit", ursprünglich verfaßte, war er erst zwanzig Jahre. Er schrieb sie mit der vollkommenen Uneigennützigkeit, Aufrichtigkeit und Begeisterung einer edeln Jünglingsseele. Man muß die Genialität Shaftesbury's in diesem Werk, das eine so große Kenntniß der Welt und ein so reifes Denken an den Tag legt, bewundern. Er hatte dasselbe nicht für das Publikum bestimmt, aber als er sich 1699 in Holland aufhielt, gab Toland sie ohne sein Wissen heraus, schob Sätze seiner Feder ein und erlaubte sich mancherlei Aenderungen. Shaftesbury reinigte seine Schrift von diesen Unbilden und nahm sie 1711 in die dreibändige Sammlung seiner sämmtlichen Schriften auf, die er „Charakteristiken des Menschen" betitelte. Es waren also seitdem bis zu Diderot's Bearbeitung 34 Jahre vergangen, 1776 wurde sie aus dem Englischen und 1780 zu Leipzig aus Diderot's französischer Bearbeitung ins Deutsche übersetzt.

Wir sagen Bearbeitung, denn Diderot hatte die Schrift nicht wörtlich, sondern mit Freiheit übertragen und an wichtigern Stellen mit Anmerkungen versehen. Unstreitig war Diderot nicht nur durch den Inhalt, sondern auch durch die witzige Form der Schrift angezogen, wenngleich dieselbe hier noch nicht so stark als späterhin hervortrat, wo der englische Philosoph bekanntlich so weit ging, das Lächerliche zur Probe des Wahren zu machen und 1709 in seiner Schrift: „Sensus communis an Essay on the Freedom of wit and humour in a letter to a friend" (französisch unter dem Titel „Essai sur l'usage de la raillerie et de l'enjouement dans les conversations, qui roulent sur les matières les plus importantes"), die Rechte des komischen Humors ausdrücklich vertheidigte.

Graf Shaftesbury war Theist und als Theist Moralist. Sein Grundgedanke war, daß keine wahrhafte Tugend ohne den Glauben an Gott und kein wahrhaftes Glück ohne Tugend möglich sei. Unter Tugend aber verstand er die vernünftige Selbstliebe, welche ihre Interessen dem allgemeinen Besten unterordnet.

Wir müssen erwägen, daß wenn die scholastische Moral des christlichen Mittelalters die natürliche Individualität dem Extrem einer ascetischen Entweltlichung schlechthin aufopferte, die protestantische Moral die sittliche Berechtigung der Individualität nachzuweisen suchte. Die natürliche Roheit sollte gebrochen, aber die seelische Eigenthümlichkeit als eine gottgegebene erhalten werden. Das moralisch Erlaubte wurde daher wieder zu Ehren gebracht. Der Egoismus wurde verworfen, sofern der einzelne mit seinen Interessen dem Wohl und dem Recht anderer, dem Wohl und Recht des Gemeinwesens oder gar der Menschheit widerspricht, aber er wurde in Schutz genommen, sofern er mit diesen harmonirt und sie in seinen eigenen

Bestrebungen fördert. Arbeit, Besitz, Ehe wurden wieder als sittliche Mächte anerkannt. Es war dies ein nothwendiger Fortschritt der Menschheit, sie von dem nur negativen Ideal des Mönchthums zu befreien, welches den Müßiggang, die Armuth und die Ehelosigkeit geheiligt hatte.

Shaftesbury hatte seinen Gegenstand mit einer Lebendigkeit dargestellt, welche den Compendien der Schulmoral fremd war. Er wollte die Moral nur als menschliche erfassen und legte daher den größten Nachdruck auf die eigene Erkenntniß des Guten, weil ohne sie der Mensch keinen festen Maßstab für seine Handlung hat. Der Mensch muß seine Pflichten selbst erkennen und muß selbst ihre Verwirklichung anstreben. Die Tugend ist insofern seine eigene That und sein eigenes Verdienst. Hier gerieth Shaftesbury mit der christlichen Orthodoxie in Collision. Ausdrücklich erklärte er, als Mensch sich dem Glauben an die Offenbarung zu unterwerfen, wenn er sie auch nicht durchaus verstehe; als Philosoph aber sich zum Theismus, d. h. zum Glauben an ein höchstes Wesen zu bekennen. Er wollte den Theismus vom Deismus unterschieden wissen. Den Deismus, die Lehre eines Asgil, Toland, Tindal, verwirft er, weil sie die Offenbarung leugne; dem Theismus hängt er an, weil derselbe die Möglichkeit einer Offenbarung zugestehe und weil er insofern die nächste Vorstufe zum Christenthum sei. Er erkannte die Religion an, allein er haßte alle Intoleranz, allen verfolgungssüchtigen Fanatismus, und zog einen philosophischen Atheismus dem Aberglauben vor. Dieser Denkart blieb er auch im Leben treu und wandte einmal als Beamter die Satire gegen die Theologie des Burlesken, wie er sich ausdrückte, mit mehr praktischem Erfolg an, als die Regierung Maßregeln anderer Art.

Dieser moralisch ernste und doch liberale Standpunkt hatte den ganzen Beifall Diderot's, den außerdem Shaftesbury's Eudämonismus fesselte, das Wohlsein nicht blos für einen äußern Zufall, für eine abstracte Möglichkeit, sondern für die nothwendige Identität der Tugend mit dem Glück zu erklären. Nur der Tugendhafte kann glücklich sein, aber er muß es auch sein.

Wenn er sich noch wiederum ängstigen solle, ob nicht Gott ihn im Jenseits mit Qualen bedrohen werde, weil er noch nicht tugendhaft genug gewesen, so sei das eine barbarische Vorstellung von Gott und ein thatsächlicher Beweis, daß der Tugendhafte seiner Tugend noch nicht gewiß, daß er in ihrer Ausübung noch nicht frei ist.

Insbesondere mußte Diderot die Einheit zusagen, in welche Schaftesbury das Ethische mit dem Aesthetischen setzte. Die egoistische Neigung, welche er auch die private Affection nannte, ist an sich noch nicht fehlerhaft,

sondern wird es erst, wenn sie zu weit geht, also das in ihr selbst und in ihrem Verhältniß zum Ganzen liegende Maß überschreitet. Die natürliche Güte und das natürliche Wohlwollen gegen andere werden durch Uebermaß tadelnswerth. Wenn aber eine Neigung im rechten Maß gehalten bleibt, wenn sie eben dadurch mit andern Neigungen in Harmonie wirkt, so erzeugt sie die moralische Schönheit, die Wohlgefallen finden muß, und insofern ist die Tugend Liebe zum Schönen. Das böse Gewissen ist das Bewußtsein einer That, die mit der allgemeinen Harmonie in Widerspruch steht, folglich unrecht ist und an sich selbst häßlich und verabscheuenswerth erscheint. Shaftesbury verwarf daher die Vorstellung, als ob die Tugend eine mühselige Aufopferung sei, die für ihre Leiden erst in einem jenseitigen Leben ihren Lohn zu erwarten habe, weil die Tugend allein in sich selbst ein unzerstörliches Glück trägt und der Lasterhafte nicht anders als elend und unglücklich sein kann. Bei dieser Gelegenheit hat Diderot in einer weitläufigen Anmerkung des Tiberius, Claudius und Nero gedacht und gezeigt, daß diese Kaiser nicht glücklich genannt werden können. Ueber Seneca äußert er sich sehr ungünstig, weil derselbe zu geld- und ehrsüchtig gewesen sei. Wir werden uns dieser Anmerkung wieder erinnern, wenn wir ihn am Ende seines Lebens ausführlich mit der Apologie Seneca's beschäftigt finden werden. Nun würde die Tugend mit der Glückseligkeit nicht identisch sein, wenn nicht das Wesen des ganzen Universums Ordnung, Schönheit und Güte wäre. Die Tugend fühlt sich mit dieser absoluten Harmonie selbst in Harmonie und insofern wird die Vollendung der Tugend allerdings durch den Glauben an Gott bedingt, da der bloße Zufall eine geordnete Welt nicht hervorbringen kann. Weil für den Atheismus eine so vollkommene Harmonie nicht dasein kann, so kann er zwar tugendhaft sein, jedoch nicht in der unbedingten und freudig begeisterten Weise als der Theismus.

Diderot widmete diese Schrift in einem ihr vorgesetzten Briefe seinem Bruder, der ein so strenger Geistlicher war. Vielleicht wünschte er damit eine richtigere und mildere Auffassung seines literarischen Treibens bei ihm zu erzeugen. „Ja, mein Bruder" — rief er ihm zu — „die wohlverstandene und mit aufgeklärtem Eifer ausgeübte Religion kann nicht umhin, moralische Tugenden großzuziehen. Sie verbindet sich selbst mit der Naturkenntniß, und wenn sie gediegen ist, so beunruhigen sie die Fortschritte derselben nicht über ihre Rechte. Wie schwierig es auch sei, die Grenzen zu unterscheiden, welche das Reich des Glaubens von dem der Vernunft trennen, so wird doch der Philosoph beide Gegenstände nicht vermischen. Ohne nach der chimärischen Ehre zu streben, sie zu vereinigen, wird er als guter

Bürger Achtung und Anhänglichkeit für sie haben. Von der Philosophie bis zur Impietät ist ebenso weit, als von der Religion bis zum Fanatismus, aber vom Fanatismus zur Barbarei ist nur Ein Schritt. Unter Barbarei verstehe ich, wie du, jene düstere Stimmung, die einen Menschen gegen die Reize der Natur und Kunst, gegen die Süßigkeit der Gesellschaft, unempfindlich macht. In der That, wie soll man diejenigen, welche die von den Trümmern des alten Rom geretteten Statuen verstümmelten, anders als Barbaren nennen? — — Und wenn der ungestüme Eifer sich nur in der gothischen Delicatesse der schwachen Geister, in der falschen Beängstigung der Unwissenden, in dem Wahn einiger Hypochonder gezeigt hätte! Aber erinnere dich der Geschichte unserer bürgerlichen Unruhen, und du wirst die eine Hälfte der Nation sich aus Frömmigkeit im Blut der andern baden und, für die Sache Gottes, die ersten Gefühle der Menschlichkeit verletzen sehen, als ob man aufhören müßte, Mensch zu sein, um sich als Religiösen zu zeigen. Die Religion und Moral haben eine zu enge Verbindung, als daß man ihre Grundprincipien einander entgegensetzen könnte. Ohne Tugend keine Religion; kein Glück ohne Tugend; das sind zwei Wahrheiten, welche du in diesen Betrachtungen begründet finden wirst, die unser gemeinsamer Nutzen mich hat schreiben lassen."

Der Bruder Diderot's konnte wol in diesem Gemälde des Fanatikers, der in Gefahr ist, ein Barbar zu werden, durchfühlen, daß er als Porträt dazu gesessen. Die Shaftesbury'sche Moral hatte seinem Glauben nichts an. Er blieb, der er war.

Wir bemerken auf dem Titel der Schrift, daß Diderot nicht den Namen Shaftesbury's, daß er auch nicht den seinigen zu nennen wagt und daß er einen falschen Druckort fingirt, d. h. wir sehen, daß die Schrift Shaftesbury's als eines Freidenkers in Frankreich für eine gefährliche galt. Die Anmerkungen, welche Diderot hinzugefügt hat, scheinen theilweise auch den Zweck der Milderung von Behauptungen des englischen Grafen gehabt zu haben. Naigeon ist übel darauf zu sprechen, weil sie noch ganz und gar theistisch sind und weil ihm nur der atheistische Diderot der rechte Diderot ist. Diese Anmerkungen haben aber, nach meiner Meinung, den großen Reiz, daß wir in ihrem fragmentarischen Philosophiren die ersten philosophischen, ja literarischen Aeußerungen Diderot's vor uns haben. Wir finden in ihnen einen schon vollkommen gereiften Geist, der eine höchst mannichfaltige Belesenheit und ein intensives Nachdenken über die wichtigsten Probleme zeigt. Wir finden manche Gedanken und Wendungen, auf welche Diderot im Lauf seines Lebens wiederholt, wenn auch in andern Modificationen, zurückgekommen ist. Wir finden dieselbe einfache, aber von innerer

Lebhaftigkeit übersprudelnde, zur dialogischen Bewegtheit geneigte Sprache, wie in seinen spätern Schriften.

Wir erlauben uns, einige dieser Anmerkungen hervorzuheben, sofern sie auch für den spätern Diderot charakteristisch sind.

Bei Gelegenheit der Schilderung eines absoluten Einsiedlers von Shaftesbury ruft Diderot in der Note aus: „Göttlicher Anachoret, unterbrecht einen Augenblick die Tiefe euerer Betrachtungen und würdigt einen armen Sterblichen und der sich rühmt, es zu sein, zu enttäuschen! Ich habe Leidenschaften und ich würde sehr böse sein, ihrer zu entbehren, denn ich liebe meinen Gott, meinen König, mein Land, meine Aeltern, meine Freunde, meine Geliebte und mich selbst sehr leidenschaftlich.

„Ich halte viel auf Reichthum und wünsche immer mehr zu haben, denn hat ein wohlthätiger Mensch jemals genug? Wie süß würde es mir sein, dies Talent zu beleben, das unter meinen Augen hinschmachtet; diese Liebenden zu vereinen, welche die Dürftigkeit im Cölibat zurückhält; durch meine Freigebigkeit diesen arbeitsamen Kaufmann gegen den Unfall des Geschicks zu rächen! Ich mache jeden Tag nur Einen Undankbaren; warum kann ich ihrer nicht hundert machen! Meiner Behäbigkeit, fanatischer Mönch, verdankst du das Brot, welches dir euer Almosensammler bringt.

„Ich liebe die anständigen Vergnügungen; ich verlasse sie so wenig als möglich; ich führe sie von einem weniger prachtvollen und kostspieligen als schmackhaften Tisch bis zu Spielen, die mehr unterhaltend als eigennützig sind. Ich unterbreche sie, um über die Leiden Andromache's zu weinen oder über das Schmollen des Misanthropen zu lachen. Ich werde mich wohl hüten, beide durch düstere Reflexionen zu verbannen. Entsetzen und Unruhe folgen unaufhörlich dem Verbrechen. Hoffnung und Ruhe, die unzertrennlichen Gefährtinnen der Gerechtigkeit, werden mich an ihrer Hand bis zu dem Abgrunde führen, den der weise Urheber meiner Tage durch die Blumen, mit denen er ihn bedeckt hat, mir verbirgt und trotz der Sorge, mit welcher Ihr Euch auf einen Augenblick vorbereitet, den ich herankommen lasse, zweifle ich, ob Euer Ende süßer und glücklicher sei als das meine. In allen Fällen, wenn das Gewissen einem von uns beiden vorwirft, seinem Vaterlande, seiner Familie und seinen Freunden unnütz gewesen zu sein, so fürchte ich nicht, daß mir dies geschehe."

Diese Worte sind nicht sowol eine Schilderung der Philosophie als der geselligen Individualität Diderot's.

Er polemisirt gegen den Atheismus. „Wohin zielen die Vorwürfe ab, welche die Atheisten der Natur machen? Wenn man sie dogmatisiren hört, möchte man sagen, daß sie in alle ihre Absichten eingeweiht sind, daß sie

eine vollkommene Kenntniß ihrer Werke besitzen und daß sie im Stande wären, sich an das Steuerruder zu setzen und an ihrer Stelle zu lenken. Und sie wollen nicht merken, daß sie, im Verhältniß zum Universum, sich in einem viel unvortheilhaftern Fall befinden als einer jener Mexicaner, der, ohne Kenntniß weder der Schiffahrt, noch der Natur des Meeres, noch der Eigenschaften der Gewässer und der Winde, auf einem Schiff erwachte, das mitten auf dem Ocean durch eine tiefe Windstille festgehalten wurde. Was würde er denken, wenn er diese schwere Maschine auf einem unfesten Element schwebend entdecken würde? Und was würde man von ihm denken, wenn er anfinge, die Anker, Segel, Masten, Strickleitern, Ruder, diese ganze Ausrüstung des Takelwerks, als eine unbequeme und überflüssige Last zu behandeln? Bis er besser unterrichtet wäre (würde er es auch nie vollkommen), würde es ihm nicht anstehen, aus den kleinen Verhältnissen, die er fassen kann, vortheilhafter von dem Werkmeister und dem Ganzen zu urtheilen?"

Eine sehr ausführliche Anmerkung läßt sich über die Natur des Schönen aus, deren Begriff Diderot objectiv bestimmt haben will. Sie scheint in Anbetracht seiner spätern Abhandlung über das Schöne wichtig genug, schon hier mitgetheilt zu werden: „Wenn es nichts Schönes, Großes, Erhabenes in den Dingen gibt, was wird die Liebe, der Ruhm, der Ehrgeiz, der Werth? Wozu bewundert man ein Gedicht oder ein Gemälde, einen Palast oder einen Garten, einen schönen Wuchs oder ein schön Gesicht? In diesem phlegmatischen System ist der Heroismus eine Ausschweifung. Man wird den Musen keinen Pardon mehr geben. Der Fürst der Dichter wird nur ein hinlänglich alberner Schriftsteller sein." Diderot kommt nun auf Lucrez zu sprechen und behauptet, daß die „mörderische Philosophie" desselben sich jeden Augenblick durch seine Poesie, durch seinen Enthusiasmus für das Schöne widerlege. Zum Beweise führt er seine Schilderung der Venus an. Er fragt dann, ob man nicht ein Monstrum schön finden könne? „Versteht man darunter ein Ganzes, das aus zufällig aufgerafften Theilen ohne Ordnung, ohne Verhältnißmäßigkeit zusammengesetzt ist, so wage ich zu behaupten, daß die Vorstellung eines solchen Wesens nicht weniger abstoßend ist als das Wesen selber. Wenn ein Maler bei der Zeichnung eines Kopfes sich hätte einfallen lassen, die Zähne unter das Kinn, die Augen an den Hinterkopf und die Zunge an die Stirn zu setzen; wenn überdem alle diese Theile unter sich eine übermäßige Größe hätten, wenn im Verhältniß zum ganzen Kopf die Zähne zu groß, die Augen zu klein wären, so würde die Trefflichkeit des Pinsels uns diese Gestalt nimmer bewundern lassen. Aber, wird man entgegnen, wir bewundern sie nicht,

weil sie mit nichts Aehnlichkeit hat. Dies zugegeben, so wiederhole ich dieselbe Frage: was versteht ihr unter einem Monstrum? Ist es ein Wesen, das einer Sirene, einem Hippogryphen, einem Faun, einer Sphinx, einer Chimäre, einem geflügelten Drachen gleicht? Aber bemerkt ihr nicht, daß diese Kinder der Einbildung der Dichter und Maler in ihrer Gestaltung nichts Widersinniges zeigen? Daß, obwol sie nicht in der Natur existiren, sie doch nichts haben, wodurch sie dem Gedanken der Verbindung und Harmonie, der Ordnung und Proportion widersprechen? Noch mehr, würden diese Gestalten im Augenblick, daß sie gegen diese Ideen sündigten, aufhören schön zu sein? Weil diese Wesen in der Natur nicht existiren, wer hat denn die Länge des Schwanzes der Sirene, den Umfang der Flügel des Drachen, die Lage der Augen der Sphinx, die Größe des zottigen Schenkels und des gespaltenen Fußes des Fauns bestimmt? Diese Dinge nämlich sind nicht willkürlich. Man kann antworten, daß, um diese möglichen Wesen schön zu nennen, die Kunst in ihnen dieselben Verhältnisse beobachten müsse, die wir in wirklich existirenden Wesen gefunden haben, und daß es insofern auch hier die Aehnlichkeit ist, die unsere Bewunderung hervorbringt."

Ueber die Leidenschaften, als deren Patron er so oft angeführt wird, äußert er: „Zähmt euere Leidenschaften, sagt die Religion; erhaltet euch, sagt die Natur. Es ist immer möglich, der einen wie der andern zu genügen. Wenigstens müssen wir es voraussetzen, denn es würde sehr sonderbar sein, wenn ein Fall uns zwänge, Selbstmörder zu werden, um tugendhaft zu sein. Dies würden die übertriebenen Pietisten erkennen müssen, wenn sie die Vernunft zu befragen wagten. Sie würde ihnen sagen, daß derjenige, der, ermüdet, mit sich zu ringen, den Kampf durch einen Pistolenschuß endigt, ein Unsinniger sei. Würde aber derjenige, der hierüber empört, aus Liebe zu Gott für das Heil seiner Seele jeden Tag eine kleine Dosis Gift nähme, das ihn langsam dem Grabe zuführte, weniger thöricht sein? Gewiß nicht. Wenn das Verbrechen im Selbstmorde liegt, kommt es darauf an, ob man sich durch Fasten und Nachtwachen, oder durch Arsenik und Sublimat tödtet? Ob in einem Augenblick oder in zehn Jahren, mit einem Stachelgürtel und Geisel oder mit einem Dolch oder einer Pistole? Das heißt über die Form des Verbrechens streiten und sich mit der Farbe des Gifts entschuldigen. So dachte der heilige Augustinus. Die, welche Gott durch solche Uebertreibungen zu ehren glauben, stehen in demselben Aberglauben wie die Heiden, von denen er in seiner wundervollen Abhandlung über den Gottesstaat sagt: «Tantus est perturbatae

mentis et sedibus suis pulsae furor, ut sic dii placentur, quemadmodem ne homines quidem saeviunt.»"

Die Moral macht er zum Kriterium der Wahrheit eines Cultus: „Die Kühnheit eines Aegypters, eines Freigeistes, welcher der Lehre der Priester getrotzt und sich geweigert hätte, seine Verehrung einem zu seiner Nahrung bestimmten Dinge zu widmen und Katzen, Krokodile, Zwiebeln anzubeten, wäre durch die Widersinnigkeit dieses Glaubens vollkommen gerechtfertigt gewesen. Jedes Dogma, welches zu groben Einbrüchen in das Naturgesetz führt, kann nicht mit Gewissensruhe beobachtet werden. Wenn Natur und Moral gegen die Stimme der Priester schreien, so ist der Gehorsam ein Verbrechen. Wer wird leugnen, daß der leichtgläubige Aegypter, der für seinen Gott seinen Vater hätte umkommen lassen, nicht ein wahrhafter Vatermörder gewesen wäre? Sagte man mir jemals: verrathe, stehle, raube, tödte, dein Gott befiehlt es, so würde ich ohne Prüfung antworten: Verrathen, Stehlen, Rauben, Tödten sind Verbrechen, also befiehlt sie mir Gott nicht. Die Reinheit der Moral kann die Wahrheit eines Cultus nicht voraussetzen lassen; wenn aber die Moral verderbt ist, so ist die Falschheit des Cultus, der sie predigte, erwiesen. Welch ein Uebergewicht gibt nicht diese Betrachtung allein schon dem Christianismus über alle andern Religionen! Welche Moral ist der Jesu Christi vergleichbar?"

Ueber das Verhältniß der Tugend zur Unsterblichkeit bemerkt er: „Wenn man voraussetzte, daß der rechtschaffene Mensch in dieser Welt nur unglücklich sein kann und daß die zeitliche Glückseligkeit mit der Tugend unverträglich ist, würde eine so sonderbare Einrichtung ihn nicht der Ordnung in einem Jenseits mistrauen lassen? Die Tugend zu verschreien, heißt das nicht den Atheismus unterstützen?"

Die Vergleichung des Menschen mit einem Instrument, dessen Saiten die Leidenschaften sind, auf welche Diderot öfter zurückkommt, finden wir schon hier. Er meint, daß diese Analogie sich sehr weit treiben ließe, weil die angeschlagene Saite nicht nur in den nächsten desselben Instruments, sondern auch in den Saiten anderer benachbarter Instrumente ein proportionirtes Mitschwingen erzeugen würde. In der Unterredung mit d'Alembert hat Diderot späterhin den Vergleich eines organischen, empfindenden Wesens mit einem Saiteninstrument am weitesten durchgeführt.

Er erklärt sich gegen den Mangel an Selbstgewißheit der Güte Gott gegenüber. „Wenn euer Gott sich nicht verändert, warum beharrt ihr nicht in derselben Verfassung des Geistes? Ich weiß nicht, sagt ihr, ob er mir meine vergangenen Sünden vergeben wird, und überdem begehe ich jeden Tag neue. Seid ihr noch schlecht, so billige ich euere Beun-

ruhigung und wundere mich, daß sie nicht andauernd ist. Seid ihr aber nicht mehr ungerecht, betrügerisch, geizig, misredend, verleumderisch, was habt ihr zu fürchten? Wenn ein Freund, den ihr mit Wohlthaten überhäuft hättet, euch beleidigte, aber aufrichtig zu euch zurückkehrte, würdet ihr noch ein Gefühl der Rache gegen ihn hegen können? Keineswegs. Nun, ist der, welchen ihr anbetet, weniger gut als ihr? Ist euer Gott rachsüchtig? Nein. Aber ich sehe aus euerm geringen Vertrauen, daß ihr noch keinen richtigen Begriff von dem moralisch Vortrefflichen habt. Ihr wißt nicht, was einem vollkommenen Wesen zukommt oder nicht zukommt. Ihr dichtet ihm Fehler an, von denen der rechtschaffene Mensch sich loszumachen sucht und von denen er sich in dem Maß, als er besser wird, wirklich losmacht, und ihr seid in Gefahr, ihn in demselben Augenblick zu schmähen, in welchem ihr ihm euere Verehrung beweisen wollt."

Als eine politische Merkwürdigkeit wollen wir noch erwähnen, daß Diderot zu dem Satze Shaftesbury's, daß hochherzige Menschen durch den Tod der Tyrannen das Wohl und die Freiheit ihres Vaterlandes zu sichern gesucht hätten, folgende Anmerkung hinzufügt: „Ich glaube hier den Gedanken des M. S... berichtigen zu müssen, der kühn und den Vorurtheilen seiner Nation gemäß den Mord eines Tyrannen Tugend, Muth, Heldenthum nennt; denn wenn der Tyrann durch seine Geburt oder durch die freie Wahl des Volks König ist, so gilt bei uns, selbst wenn er sich die ärgsten Ausschreitungen erlaubte, ein Attentat auf sein Leben als ein entsetzliches Verbrechen. Die Sorbonne hat hierüber 1626 entschieden. Die ersten Christen haben nicht geglaubt, sich gegen ihre Verfolger Nero, Decius, Diocletian u. s. w. verschwören zu dürfen."

Die Mittel, welche Diderot durch die Bearbeitung des Shaftesbury'schen Tractats erwarb, waren bald wieder erschöpft. Er mußte auf neuen Verdienst sinnen und nahm das Anerbieten eines Buchhändlers an, James' großes Wörterbuch der Medicin aus dem Englischen in Gemeinschaft mit Eidous und Toussaint zu übersetzen, die sich, wie er, einen Ruf als Uebersetzer aus dem Englischen gemacht hatten. Der eigentliche Herausgeber der Uebersetzung war ein französischer Arzt Busson, der in der Vorrede sagt, daß die Verleger ihn mit der Durchsicht und Correctur sowie mit der Veranstaltung der nöthig erschienenen Zusätze und Weglassungen beauftragt hätten, da es sich hier nicht blos um eine Uebersetzung gehandelt hätte, sondern um ein Werk der Medicin. Zur Vollkommenheit jener würde die bekannte große Kenntniß der englischen Sprache bei den Uebersetzern hingereicht haben, zu diesem sei auch ein Fachmann erforderlich gewesen. Das Werk erschien 1746 in sechs Bänden in Folio. Diderot übersetzte die

Einleitung und nahm sie später in die Encyklopädie auf. Frau von Vandeul meint, daß er den Gewinn aus diesem „Dictionnaire de Médecine" für sich allein hätte ausbeuten können, ihn aber aus Mitleid mit Eidous und Toussaint getheilt habe. Wir wissen nichts Bestimmtes hierüber. François Vincent Toussaint war eigentlich ein Jurist, übersetzte aber viele Romane aus dem Englischen. Er schrieb unter dem Namen Panage 1748 eine Moral: „Les moeurs", worin er die Moral unter dem Gesichtspunkt der natürlichen Religion auffaßte, sodaß sie für alle Religionen gleich natürlich sein mußte. Als ihr Princip stellt er die Liebe auf, und zwar die Liebe zu Gott, zu uns selbst und zu unserm Nächsten. Das Parlament verurtheilte sein Buch zum Feuer und gab ihm damit eine unverdiente Celebrität. Der Verfasser entfloh nach Brüssel, wo er lange im österreichischen Interesse eine „Gazette française" herausgab und 1762 seine Moral durch „Eclaircissements" erläuterte. Friedrich der Große interessirte sich für ihn und berief ihn 1764 nach Berlin, wo er jedoch den von ihm gehegten Erwartungen nicht entsprach und 1772 starb.

Madame de Puisieux.

Wir kommen nun zu einem Abschnitt der Diderot'schen Biographie, der vielerlei Unklarheiten enthält. Die Tochter berichtet, daß ihre Mutter sich zum zweiten mal in andern Umständen befunden habe. Trotz aller Vorsicht, trotz der größten Zurückgezogenheit, hatte die Provinz erfahren, daß Diderot mit zwei Frauen lebe und sofort die Herkunft, den Charakter und die Sitten seiner Annette auf das ärgste verleumdet. Diderot war zu eifersüchtig, als daß er seiner Frau die Fortsetzung ihres Geschäfts hätte erlauben sollen, weil der Handel sie zum Empfang und Verkehr mit Fremden nöthigte. Er beschwor sie, ihn aufzugeben, worin sie aus Rücksicht auf ihre bejahrte Mutter nur ungern willigte. Der Gedanke, ihre Bedürfnisse nicht befriedigen zu können, war eine Marter für sie, und wir wollen gleich hier bemerken, daß die Mutter auch sehr bald nach der Verheirathung ihrer Tochter gestorben zu sein scheint. Diderot's Vater schrieb dem Sohn harte und drohende Briefe über seine Führung. Dieser sah ein, daß eine schriftliche Verhandlung unklar, lang und langweilig sein würde, und sann auf ein anderes Auskunftsmittel. Er war von dem vortheilhaften Eindruck überzeugt, den seine Frau auf seine Familie machen müßte, denn in der That war dieselbe eine höchst achtungswürdige Frau. Rousseau hat sich in seinen „Confessions“ erlaubt, sie herabzuwürdigen. Er vergleicht seine Therese mit Diderot's Annette und findet, daß die erstere es mit der letztern in der Figur wol aufnehmen könne, im Betragen aber viel angenehmer sei, da Madame Diderot nur wie eine Elster und wie ein Heringsweib zu schwatzen wisse. Aber Madame Diderot hatte unstreitig eine gute Erziehung im Kloster gehabt und hat stets in ihrer stillen Häuslichkeit, wenn sie auch kränklich und launisch wurde, mit resignirter Bescheidenheit gelebt, während Therese immer Schulden machte, trunksüchtig wurde und nach dem Tode Rousseau's einen Stallknecht heirathete. In den ersten Jahren ihrer Ehe opferte Madame Diderot aus Liebe sich in den beschränkten, zuweilen drückenden Verhältnissen

völlig auf. Sie besorgte selbst die ganze Wirthschaft und hatte nur eine Aufwartefrau, welche des Morgens kam, ausfegte und das für den Tag Nöthige einholte. Wenn Diderot in der Stadt aß, machte sie sich ein Vergnügen daraus, sich mit einem Stück Brot zu begnügen, um ihm andern Tags eine doppelte Portion Essen schaffen zu können. Der Kaffee war damals für eine solche Haushaltung noch ein ansehnlicher Luxus. Sie wollte nicht, daß ihr Mann ihn entbehren sollte, und gab ihm, wie sie wenigstens ihrer Tochter erzählt hat, jeden Tag 6 Sous, um nach dem Kaffeehause de la Régence zu gehen, wo er gern dem Schachspiel zusah. Der Engländer Carlyle in seinem interessanten Artikel über Diderot hat diese 6 Sous stark ausgebeutet, Diderot moralisch herabzusetzen, allein die Aufopferung der Frau ist nicht in dem Grade heroisch, als er sie malt. Die Frau von Vandeul erzählt nämlich weiterhin, daß ihr Vater sein ganzes Einkommen, son petit revenu, stets seiner Frau gegeben und sich dann von ihr zu seinen kleinen Ausgaben das Geld erbeten habe. Das Geld kam also von ihm. Für Luxusbedürfnisse verdiente er sich Geld durch allerlei Nebenarbeiten, von denen seine Tochter einige aufzählt. Man sieht, daß Diderot zu seiner Beruhigung seiner Frau die Führung des ganzen Hauswesens unbedingt anvertraute. Eine so vortreffliche Frau mußte seinem Vater gefallen. Als sie daher mit ihrem zweiten Kinde, einem Sohn, niedergekommen war — die Tochter war, wie wir schon erzählten, gestorben — setzte er die Frau in eine Kutsche, sie zu seinen Aeltern zu schicken. Er schrieb: „Sie ist gestern abgereist, wird in drei Tagen bei euch ankommen; ihr werdet ihr sagen, was euch beliebt, und ihr werdet sie zurückschicken, sobald ihr ihrer müde seid." So sonderbar diese Erklärung war, entschloß man sich doch, Diderot's Schwester ihr entgegenzuschicken. Der erste Empfang war mehr als frostig, der erste Abend war schon weniger peinlich. Als sie aber am andern Morgen aufstand, ging sie sogleich zu ihrem Schwiegervater und behandelte ihn, als ob er ihr eigener Vater gewesen wäre. Der gute, gefühlvolle Alte war von ihrer Hochachtung und ihren Liebkosungen entzückt. Sie machte sich dann an die Arbeit und versäumte nichts, was einer Familie gefallen konnte, welche sie nicht fürchtete und von welcher sie geliebt sein wollte. Sie entschuldigte die Wahl ihres Gatten lediglich durch ihr Betragen. Ihre Gestalt hatte schon zu ihren Gunsten eingenommen. Ihre Einfachheit, ihre Frömmigkeit, ihr Talent für die Bewirthschaftung des Hauswesens, sicherten ihr die Zärtlichkeit der Verwandten und man versprach ihr einen Theil der Einkünfte, welche man ihrem Mann entzogen hatte. Man behielt sie ganzer drei Monate und

sandte sie zurück, indem man sie mit allem überhäufte, was ihr nützlich oder angenehm sein konnte.

Diese Reise, fährt Frau von Vandeul fort, kostete ihr viel Thränen. Ihre Abwesenheit hatte zu lange gedauert. Sie hatte Diderot Zeit gelassen, eine gefährliche Bekanntschaft zu machen. Dies war Frau von Puisieux. Sie war die Gattin eines höchst mittelmäßigen Schöngeistes und sie war selber ein Schöngeist. Sie scheint nicht nur geistreich, sondern auch gelehrt gewesen zu sein, sodaß man wol begreift, wie sie Diderot zu fesseln vermochte. Seine Tochter behauptet, daß er zehn Jahre lang mit ihr verbunden gewesen sei und daß er noch die Schrift über die Interpretation der Natur verfaßt habe, um ihren steten Geldbedürfnissen zu genügen. Es kann dies nur ein Irrthum sein, denn sie selber erzählt, daß Diderot 1749 mit ihr gebrochen habe. Jene Schrift aber fällt in das Jahr 1754, in welchem er, wie wir sehen werden, die Bekanntschaft mit Fräulein Voland machte. Da nun die erste Reise seiner Frau nach Langres frühestens in das Jahr 1745 fallen kann, so würde das Verhältniß kaum vier Jahre gedauert haben. Von 1746—49 begegnen wir den Spuren desselben in seinen Schriften. Wenn aber Frau von Vandeul auch die Uebersetzung der Shaftesbury'schen Schrift als ein Werk ansieht, welches Diderot verfaßt habe, um den Ertrag, den sie mit 50 Louisdor angibt, Frau von Puisieux darzubringen, so bezweifeln wir auch dies. Es wäre eine zu ungeheuerliche Frivolität gewesen, ein Buch über das Verdienst und die Tugend zu schreiben, und es seinem Bruder, einem Geistlichen, zu widmen, um einer Maitresse Geld zu schaffen, wohingegen wir in allen Schriften, welche Diderot 1746—49 verfaßte, nicht umhin können, eine gewisse Libertinage zu finden.

Madame Diderot liebte ihren Mann. Sie hatte ihre Mutter, die einzige Gefährtin ihres Lebens, verloren. Sie blieb allein. Das Gefühl der Entfremdung ihres Mannes mußte ihren Schmerz verdoppeln. Ihre Stimmung wurde düster und es schlich sich allmählich eine gewisse Härte in ihr sonst so sanftes Benehmen. Nie hat sie aufgehört, ihre Pflichten als Gattin und Mutter mit einem Muth und einer Ausdauer zu erfüllen, deren wenig Frauen fähig gewesen wären. Hätte sie, wie die Tochter meint, ihren Mann weniger zärtlich geliebt, so würde sie glücklicher gewesen sein, aber nichts hat sie zerstreuen können, und von dem Augenblick seines Todes an hat sie die Leiden, die er ihr verursacht hatte, so beklagt, wie ein anderer ein entschwundenes Glück beklagen würde. Diderot selber, obwol er innerlich von ihr abfiel, beobachtete nach außen hin alle ihr schuldige Aufmerksamkeit, wenn auch ihre Verdrießlichkeit und Bitterkeit ihn

oft sehr unglücklich machten. In den Briefen an seine Freundin Voland nennt er die mürrische Laune, mit welcher sie ihn, seine Tochter und das Gesinde quälte, einmal geradezu diabolisch. Er duldete und hielt sich immer für einen Mann von sehr strengen Grundsätzen, bon époux, bon père, bon ami. Nur in der Elegie auf seinen alten Schlafrock, 1767, klagt er sich an, Frau und Tochter vergessen zu haben.

Wenn Diderot nicht nur seinen Zeitgenossen, sondern auch sich selbst als ein durchaus tugendhafter Philosoph erschien, so muß man erwägen, daß er es, der Sittenlosigkeit seiner Zeit gegenüber, relativ auch wirklich war. Die Epoche der Regentschaft hatte alle Bande, die unter Ludwig XIV. wenigstens äußerlich noch straff angezogen waren, gelockert. Die Heiligkeit der Ehe war dahin; der Mann hatte seine Maitresse, die Frau ihren Hausfreund; das war die Regel. Ludwig legte auf die Gravität des Anstandes noch ein großes Gewicht, der Herzog von Orleans aber gab sich mit seinen Gesinnungsgenossen, denen er selbst den Spitznamen der roués ertheilte, schamlosen Orgien hin. Die feinern Formen der Galanterie verschwanden, und statt der Ritterlichkeit des Benehmens wagte sich oft gemeine Roheit ungescheut hervor. Ludwig XIV. hatte die Pracht als symbolischen Ausdruck der Majestät geliebt; er hatte Versailles, die classische Bühne und ein imposantes Hofceremoniell geschaffen. Unter dem Regenten ging die ästhetische Tendenz auf Erregung wollüstigen Kitzels aus. Die Oper schien weniger des Gesangs, als der Tänzerinnen halber da zu sein; fille d'Opéra und fille publique wurden Synonyma. Die lüsternen Romane des jüngern Crébillon, die Gemälde Watteau's und Boucher's wurden der Ausdruck dieser Corruption, die factisch als eine atheistische lebte, allein äußerlich noch der katholischen Orthodoxie mit großer Strenge huldigte. Der Jansenismus hatte vorübergehend durch seine größere Innerlichkeit, wie sie einen Pascal auszeichnete, auch eine höhere Moralität angestrebt, allein seit 1724 hatte der Jesuitismus in der Sorbonne wieder festen Fuß gefaßt. Diderot griff sowol den Jansenismus als den Jesuitismus an.

Pensées philosophiques. 1746.

Die Bekanntschaft mit Frau von Puisieux veranlaßte Diderot zu seiner ersten selbständigen Schrift. Sie brauchte, wie wenigstens, müssen wir hinzufügen, die Tochter erzählte, 600 Francs. Um sie ihr leihen zu können, schloß sich Diderot, wie Barbier in der ersten Ausgabe seines „Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes" nachweist, von Charfreitag bis zu den beiden Osterfeiertagen ein, arbeitete mit aller Kraft und brachte einem Buchhändler die „Pensées philosophiques" mit dem Motto: „Piscis hic non est omnium."

Das Parlament verurtheilte am 7. Juli 1746 diese Schrift zum Feuer. Sie rief zahllose Widerlegungen hervor. In dem Titel einer derselben von Formey: „Pensées raisonnables opposées aux pensées philosophiques" (1749), fand Voltaire einen doppelten Irrthum. Die „Penseés philosophiques" wurden 1757 unter dem Titel „Étrennes aux esprits forts" wieder gedruckt und seitdem öfter aufgelegt. Sie wurden in mehrere Sprachen übersetzt, ins Deutsche mit widerlegenden Anmerkungen durch Elsner (Halle 1747). Eine Ausgabe erschien 1777, angeblich zu London, zu Amsterdam in französischer und italienischer Sprache.

Diese Gedanken sind nun, wie man sich bald durch die Analyse ihres Inhalts überzeugen wird, nichts als eine Weiterentwickelung der Anmerkungen, welche Diderot zur Uebersetzung von Shaftesbury's „Essay" hinzugefügt hatte. Wenn er aber in denselben noch das Christenthum als die absolute Religion festhielt, so sehen wir ihn hier schon zur natürlichen Religion übergehen, und wenn er dort noch vorsichtig und bescheiden auftrat, so nimmt er hier schon eine sehr entschiedene und herausfordernde Sprache an.

Er spricht zu Anfang über den Misverstand, in der Leidenschaft nur etwas Verwerfliches zu sehen, denn ohne Größe der Leidenschaft würde es nichts Erhabenes mehr geben, weder in den Sitten noch in den Werken der Wissenschaft und Kunst. Die Tugend würde kleinlich werden und

Wissenschaft und Kunst würden zu ihren Anfängen zurückkehren. Eine Leidenschaft müsse sich durch die Beschaffenheit ihres Inhalts und durch den Schwung ihrer Begeisterung rechtfertigen, wie der Patriotismus, die Freundschaft, die Liebe. Ebendeshalb aber müsse das Urtheil über eine Leidenschaft vom Begriff des Wahren abhängen. Die Achtung, die ich einem Menschen zolle, kann nicht das Product meiner Laune sein. Ich kann nicht dem einen als Verbrechen anrechnen, was ich an einem andern als Tugend bewundere.

Soll ich glauben, daß nur einigen vorbehalten sei, Acte der Vollkommenheit zu üben, welche Natur und Religion allen ohne Unterschied befehlen müssen? Gewiß nicht. Woher sollte ihnen dies ausschließliche Vorrecht kommen? Wenn Pachomius mit der menschlichen Gesellschaft bricht, um sich in eine Einöde zu begraben, so ist es mir nicht verboten, ihm nachzuahmen. Ich kann ebenso tugendhaft sein als er. Warum sollten aber hundert andere nicht dasselbe Recht haben? So würden die Einwohner einer ganzen Provinz, um den Gefahren der Gesellschaft zu entfliehen, sich in die Wälder zerstreuen und, um sich zu heiligen, wie wilde Thiere leben. Tausend Säulen würden sich erheben und ein neues Volk von Styliten würde sich aller natürlichen Empfindungen abthun, würde sich entmenschen und sich in Statuen verwandeln, um wahre Christen zu sein.

Hier springt Diderot plötzlich zum Thema von der Intoleranz über, indem er in Gefängnißhöllen winselnde Leichname eingesperrt erblickt und ihre Seufzer, ihre Klagschreie vernimmt. Welche Verbrechen haben diese Unglücklichen begangen? Wer hat sie zu diesen Qualen verurtheilt? Der Gott, den sie beleidigt haben. Wer ist denn dieser Gott? Ein Gott voller Güte. Wie, ein Gott voller Güte sollte Wohlgefallen daran finden, sich in ihren Thränen zu baden? — Es gibt Leute, von denen man nicht sagen muß, daß sie Gott fürchten, sondern daß sie Furcht vor ihm haben. Nach dem Porträt, das man mir vom höchsten Wesen macht, von seiner Neigung zum Zorn, von der Strenge seiner Rache, von dem Verhältniß der großen Zahl derer, die es untergehen läßt, in Vergleich der wenigen, denen es eine rettende Hand entgegenzustrecken geruht, müßte auch die gerechteste Seele versucht sein, zu wünschen, daß es nicht existirte. Man muß sich Gott weder zu gütig noch zu böse vorstellen. Die Gerechtigkeit liegt zwischen den Extremen der Gnade und der Grausamkeit, gerade wie die endlichen Strafen zwischen der Straflosigkeit und den ewigen Strafen.

Der Abergläubische schwankt beständig zwischen entgegengesetzten Affecten. Bald erblickt er in Gott den rächenden, bald den barmherzigen; bald erblickt

er den Himmel, bald die Hölle; bald zittert er vor Schrecken, bald glüht er vor Liebe. Der Aberglaube thut Gott mehr unrecht als der Atheismus. Nur der Deist kann dem Atheisten die Spitze bieten. Der Abergläubische hat nicht Kraft genug dazu; sein Gott ist ein Wesen der Einbildung. Pascal war rechtschaffen, aber furchtsam und leichtgläubig. Eleganter Schriftsteller und tiefer Denker, hätte er das Universum aufgeklärt, wäre er nicht Leuten verfallen gewesen, die seine Talente ihren Gehässigkeiten aufopferten. Wie sehr müßte man wünschen, daß er den Theologen seiner Zeit überlassen hätte, ihre Streitigkeiten selbst zu schlichten; daß er sich der Erforschung der Wahrheit ohne Rückhalt und ohne Furcht, Gott zu beleidigen, hingegeben hätte, indem er sich der ganzen Macht des Geistes bediente, den Gott ihm verliehen; und vor allem, daß er sich geweigert hätte, Menschen über sich als Meister anzuerkennen, die nicht werth waren, seine Schüler zu sein. Er war thöricht genug zu glauben, daß ein Armand, ein de Sacy, ein Nicole ihn überträfen.

Nun läßt Diderot, im Contrast mit dem Credo eines Deisten, einen Atheisten sein Glaubensbekenntniß ablegen, daß die Materie von Ewigkeit her existiren, sich bewegen, sich ohne einen Geist, den niemand kennt, selbst erhalten könne; daß den Wundern des physischen Weltalls die Unordnungen der moralischen Welt zu sehr entgegenstehen, um an eine Vorsehung glauben zu können; daß, wenn ein Gott existirte, das Bessere immer möglich sein müßte, widrigenfalls der Gott ohnmächtig oder böswillig sein würde, u. s. w. Wenn nun ein solcher Mensch unrecht hat, nicht an Gott zu glauben, haben wir deshalb das Recht, ihn zu schmähen? Man schmäht nur, wenn man nicht beweisen kann. „Du greifst nach deinem Donner, statt zu antworten“, sagt Menippus zu Jupiter, „du hast also unrecht.“

Man fragte eines Tages jemand, ob es wahre Atheisten gäbe? Glaubt ihr, erwiderte er, daß es wahre Christen gibt? Nicht die Träumereien der Metaphysiker, sondern die Beobachtungen der Naturforscher haben in unsern Tagen dem Atheismus und Materialismus die stärksten Schläge versetzt. Wenn diese gefährliche Hypothese jetzt schwankt, so verdankt man dies der Experimentalphysik. Es ist die Ehre, die einem Malpighi, Newton, Muschenbroek, Hartzäcker, Nieuwentit zukommt. Sie haben den genügenden Beweis der Existenz eines absolut intelligenten Wesens geführt. Die Subtilitäten der Ontologie haben nur Skeptiker hervorgerufen, aber der Erkenntniß der Natur war es aufbehalten, wahre Deisten zu bilden, die aus dem Mechanismus eines Insekts den Schluß auf das Dasein eines absolut denkenden Wesens machen. Man bedarf nicht mehr des Gewichts des Universums, den

Atheisten zu zermalmen, sondern der Flügel eines Schmetterlings, das Auge einer Mücke reicht dazu hin.

Ich unterscheide, sagt Diderot, drei Klassen von Atheisten. Die einen sagen euch gerade heraus, daß kein Gott ist, und denken auch so. Das sind die wahren Atheisten. Eine ziemlich große Anzahl weiß nicht, was sie hierüber denken soll, und möchte die Frage gern mit Galgen und Rad entscheiden. Das sind die skeptischen Atheisten. Noch mehr endlich möchten, daß kein Gott existirte, geben sich den Schein, davon überzeugt zu sein, und leben, als ob sie es wären: das sind die Prahlhänse der Partei. Ich verabscheue die Prahlhänse, sie sind falsch. Ich beklage die wahren Atheisten, denn aller Trost scheint mir für sie erstorben. Und ich bitte Gott für die Skeptiker, weil sie der Einsicht ermangeln.

Der Deist versichert die Existenz eines Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und ihre Folgen; der Skeptiker ist über diese Punkte unentschieden; der Atheist leugnet sie. Der Skeptiker hat daher, tugendhaft zu sein, ein Motiv mehr als der Atheist, und einen Grund weniger als der Deist.

Der Skepticismus ist nicht jedermanns Sache. Er setzt eine tiefe und uneigennützige Prüfung voraus. Der, welcher zweifelt, weil er die Gründe der Glaubwürdigkeit nicht kennt, ist nur ein Ignorant. Der wahre Skeptiker hat die Gründe gezählt und gewogen. Aber der Werth der Gründe ist schwer zu ermessen, weil in ihre Schätzung viel Subjectives eintritt. Jeder Geist hat seine Teleskope, und ein Einwurf, der in meinen Augen wie ein Koloß erscheint, würde vielleicht in den eurigen verschwinden. Diderot meint, daß wir den Fehler begehen, mit den Kindern zu früh von Gott zu sprechen und sie die Allgegenwart Gottes nicht genugsam fühlen zu lassen. Wenn er ein Kind zu erziehen hätte, würde er ihm sagen: Gott vernimmt dich und du lügst? Er würde es gewöhnen, Gott als einen Platz in der Gesellschaft miteinnehmend sich vorzustellen.

Unruhige, von brennender Phantasie bewegte Geister vermögen nicht, sich in die Indolenz des Skeptikers zu finden, der über seine Unwissenheit gar nicht unglücklich ist. Man kann das Suchen, aber nicht das Finden der Wahrheit fordern. Ich bin genöthigt, dem Falschen, das ich für das Wahre halte, beizustimmen, und das Wahre, das ich für das Falsche halte, zu verwerfen. Was habe ich aber zu fürchten, wenn ich mich unschuldigerweise betrüge? Man wird in der andern Welt nicht für den Geist belohnt, den man in der hiesigen gehabt hat; sollte man dort dafür bestraft werden, seiner ermangelt zu haben? Einen Menschen für ein schlechtes Raisonnement verdammen, heißt vergessen, daß er ein Dummkopf ist, um ihn als einen Bösewicht zu behandeln.

Was man noch niemals in Frage gestellt hat, ist noch nicht bewiesen. Was man noch nicht ohne Vorurtheil geprüft hat, ist noch nicht gut geprüft. Der Skepticismus ist also der erste Schritt zur Wahrheit. Er muß allgemein sein, denn er ist der Prüfstein. Wenn der Philosoph, um sich der Existenz Gottes zu vergewissern, damit anfängt, an ihr zu zweifeln, welcher Satz könnte sich dann noch wol dieser Probe entziehen?

Ein halber Skepticismus ist das Zeichen eines schwachen Geistes. Er verräth einen kleinmüthigen Vernünftler, der sich durch die Consequenzen erschrecken läßt; einen Abergläubischen, der Gott durch die Fesseln, die er seiner Vernunft anlegt, zu ehren vermeint; eine Art von Ungläubigem, der sich vor sich selber zu demaskiren fürchtet. Hat die Wahrheit bei der Prüfung nichts zu verlieren, was denkt der Hemiskeptiker von jenen privilegirten Begriffen, die er zu untersuchen scheut und die in einem Winkel seines Gehirns, wie in einem Allerheiligsten aufgestellt sind, dem er nicht zu nahen wagt?

Von allen Seiten höre ich den Ruf der Gottlosigkeit erschallen. Der Christ ist gottlos in Asien, der Muselmann in Europa, der Papist in London, der Calvinist in Paris, der Jansenist in der Straße St.-Jacques, der Molinist in der Vorstadt St.-Médard. Was ist also ein Gottloser? Ist es alle Welt oder ist es niemand?

Nichts würde unsern Missionaren mehr vorarbeiten, als die Verbreitung des Zweifels an der Wahrheit der nichtchristlichen Religionen. Der, welcher den ihm anerzogenen Cultus nicht durch eigene Wahl behält, kann sich nicht mehr rühmen, Christ oder Muselmann zu sein, als nicht blind oder lahm geboren zu sein. Dies ist ein Glück, aber kein Verdienst.

Die Zeit der Offenbarungen, der Wunder, der außerordentlichen Sendungen, ist vorüber. Der Christianismus bedarf dieses Gerüstes nicht mehr. Wenn ein Mensch sich einfallen ließe, unter uns die Rolle des Jonas zu spielen, in den Straßen umherzulaufen und zu schreien: „Noch drei Tage, und Paris wird nicht mehr sein! Pariser, thut Buße! Bedeckt euch mit Sack und Asche oder in dreien Tagen werdet ihr umkommen!" so würde ein solcher ohne weiteres ergriffen und vor den Richter geschleppt werden, der nicht ermangeln würde, ihn ins Irrenhaus zu schicken. Er hätte gut reden: „Völker, liebt Gott euch weniger als die Niniviten? Seid ihr weniger schuldig als sie?" Man würde sich auf keine Antwort einlassen und, um ihn als Visionär zu behandeln, den Termin seiner Vorhersage gar nicht abwarten.

Wenn ein Engel vom Himmel herabstiege und gegen das Gesetz

Christi predigte, so will Paulus, auch wenn er seine Versicherungen mit Wunderthaten unterstützte, daß er verflucht sein soll. Man muß also die Mission eines Menschen nicht nach Wundern beurtheilen.

Um ein Beispiel der Toleranz anzuführen, citirt Diderot das Edict des Kaisers Julian über die Behandlung der Christen, verwundert sich, daß Julian's Schriften sich erhalten haben, und kommt so auf die Autorität der Heiligen Schriften, von deren Geschichtschreibern er glaubt, daß die Kritik ihrer Wahrheit keineswegs von dem Zeugniß der Profanautoren schlechthin unabhängig sei. Propheten, Apostel und Evangelisten haben geschrieben, wie sie es verstanden. Wär' es uns erlaubt, die Geschichte des hebräischen Volks als ein einfaches Erzeugniß des menschlichen Geistes anzusehen, so würde Moses mit seinen Fortsetzern den Preis über Livius, Sallustius, Cäsar und Josephus nicht davontragen, lauter Männer, bei denen man gewiß nicht vermuthet, daß sie aus Inspiration geschrieben. Man bewahrt in unsern Kirchen Bilder, von denen man versichert, daß sie von Engeln oder von der Gottheit selber gemalt worden. Wären diese Stücke aus der Hand eines Lesueur oder Lebrun hervorgegangen, was könnte ich jener unvordenklichen Ueberlieferung entgegensetzen? Vielleicht nichts. Wenn ich aber an diesen himmlischen Werken überall die Regeln der Malerei in der Zeichnung wie in der Ausführung verletzt und die Wahrheit der Kunst überall verlassen sehe, ohne doch den Urheber als unwissend voraussetzen zu dürfen, so muß ich doch wol die Tradition für fabelhaft erklären. Welche Anwendung könnte ich nicht von diesen Gemälden auf die Heiligen Schriften machen, wüßte ich nicht, daß ihr Inhalt sehr gleichgültig dagegen ist, ob er gut oder schlecht ausgedrückt worden. Die Wahrheit zu sagen, darauf kam es an, nicht darauf, sie schön darzustellen. Sind die Apostel für etwas anderes als für die Wahrheit gestorben, welche sie gesagt oder geschrieben hatten?

Je weniger Wahrscheinlichkeit eine Thatsache hat, um so mehr verliert das Zeugniß der Geschichte an Werth. Ich würde ohne Mühe einem einzigen anständigen Menschen glauben, der mir verkündet, daß Se. Majestät einen vollständigen Sieg über die Alliirten davongetragen habe. Wenn aber ganz Paris mich versicherte, daß ein Todter zu Passy aufgestanden sei, so würde ich es durchaus nicht glauben. Mag ein Historiker uns imponiren oder mag ein ganzes Volk sich täuschen, so sind das keine Wunder.

Tarquinius will der von Romulus formirten Reiterei ein neues Corps hinzufügen. Ein Augur behauptet gegen ihn, daß jede Neuerung bei diesen Truppen, welche die Götter nicht autorisirt hätten, kirchenschänderisch sei. Tarquinius, vom Freimuth dieses Priesters beleidigt, läßt ihn auf den

Markt rufen und fragt ihn, ob er, was er denke, für möglich halte? Der Augur befragt die Vögel und antwortet: ja, es ist möglich. Tarquinius zieht unter seinem Mantel ein Rasirmesser und einen Kieselstein hervor, reicht sie dem Wahrsager und fordert, den Stein mit dem Messer zu zerschneiden. Dieser thut es, das Volk jauchzt dem Wunder zu, und Tarquinius gibt sein Vorhaben auf. Er erklärt sich zum Protector der Auguren und schließt das Messer mit den Bruchstücken des Kieselsteins in einen Altar ein, auf welchen man die Statue des Augurs stellt. Diese Statue existirte noch zur Zeit des Augustus. Die Schriften des Alterthums, die eines Lactanz, eines Dionysius von Halikarnaß, eines heiligen Augustin, bezeugen uns die Wahrheit dieser Thatsache.

Nun erinnert Diderot an die Kritik, welche Cicero als Philosoph von dieser Geschichte des Accius Navius macht, indem derselbe sie als ein Product des Aberglaubens der Menge verwirft. Diderot meint, seine Antwort lasse sich auf alle Wunder der Welt anwenden. Die Kirchenväter hätten Cicero's Ansicht unstreitig sehr unbequem gefunden, daher vorgezogen, die Geschichte des Tarquinius zu bewahren und die Kunst des Navius dem Teufel zuzuschreiben: „C'est une belle machine, que le diable!" Er nimmt hierauf die Geschichte der Ermordung des Romulus während eines Gewitters durch die Senatoren durch, welche Proculejus zur Beschwichtigung des Volks in eine Erhebung desselben in den Himmel verwandelte, indem er versicherte, daß Romulus ihm erschienen sei und die glückliche Zukunft, die wachsende Macht des römischen Volks verheißen habe. Bald sei Romulus nicht mehr einem Einzigen, sondern Tausenden erschienen.

Die Parallele hiervon mit der Auferstehung und Himmelfahrt Christi zu ziehen, überläßt Diderot natürlich dem Leser und fährt im Kampf gegen den Wunderglauben mit dem Bedenken fort, daß eine einzige Beweisführung mehr als funfzig Thatsachen auf ihn wirkten. „Dank dem Vertrauen, das ich zu meiner Vernunft habe, ist mein Glaube nicht dem ersten besten Marktschreier preisgegeben. Willst du, daß ich dein Proselyt werden soll, so laß alle Wunder und sprich Vernunft. Meines Urtheils bin ich sicherer als meiner Augen. Warum mich mit Wundern zwicken, wenn du, mich niederzuschmettern, nur eines Schlusses bedarfst? Oder sollte es dir leichter sein, einen Lahmen wiederherzustellen, als mich aufzuklären? Man muß gestehen, sagt der Logiker von Port-Royal, daß der heilige Augustin recht gehabt hat, mit Platon zu behaupten, daß das Urtheil über die Wahrheit und die Regel der Unterscheidung nicht den Sinnen, sondern dem Geist angehören: non est veritatis judicium in sensibus."

Hier springt Diderot in die damalige pariser Tagesgeschichte über, die

noch von den Wundern voll war, welche sich auf dem Grabe des Franz von Paris ereignet haben sollten. Diderot sagt: Ich sehe nur einen kleinen Lahmfüßigen, der mit Hülfe von drei, vier liebreichen Personen einhergeht. Das Volk schreit: Wunder, Wunder! Blödsinniges Volk, wo ist denn das Wunder? Der Lahme hat ja nur seine Krücken vertauscht. Dennoch haben wir von diesen Wundern eine weitläufige Sammlung, welche der entschiedensten Ungläubigkeit spotten kann. Ihr Urheber ist ein Senator, ein ernster Mann, der lange Zeit einem misverstandenen Materialismus anhing, aber sein Glück von keiner Bekehrung erwartete. Er erzählt als Augenzeuge, ohne Voreingenommenheit, ohne Eigennutz, und sein Zeugniß wird von tausend andern begleitet, gegen deren Authenticität sich nichts einwenden läßt. Diderot spielt hier auf die Schrift an, welche der pariser Parlamentsrath Montgeron über die Wunder des Diakonus Paris (1737 und 1740) nach den actenmäßigen Verhandlungen herausgegeben hatte. Der dritte und letzte Band erschien erst 1748. Was soll man dazu sagen? fragt Diderot. Nichts, als daß alle Wunder der Welt nichts beweisen, solange die Frage nach ihrer Bedeutung nicht entschieden ist.

Nichts, meint er, ist fähiger, in der Irreligion zurückzuhalten, als falsche Motive der Bekehrung. Alle Tage sagt man zu den Ungläubigen: Wer seid ihr denn, eine Religion anzugreifen, die ein Paulus, ein Tertullian, ein Athanasius, Chrysostomus, Augustinus, Cyprianus und so viele andere berühmte Personen so muthig vertheidigt haben? Was wißt ihr denn mehr als sie darüber? Dies Raisonnement ist nicht stichhaltig, denn die Einsicht der Diener einer Religion ist kein Beweis für ihre Wahrheit. Welcher Cultus war widersinniger als der ägyptische, und welche Priester waren unterrichteter?

Diderot kommt hier auf die Verehrung der Zwiebel bei den Aegyptern zurück, die er schon in einer Anmerkung zu Shaftesbury berührt hatte, hier aber mit dramatischer Lebendigkeit vorführt.

„Nein, ich kann diese Zwiebel nicht anbeten. Welches Vorrecht hat sie vor andern Feldfrüchten? Ich wäre ein Narr, meine Ehrfurcht an einem Dinge zu prostituiren, das zu meiner Nahrung bestimmt ist. Eine allerliebste Gottheit, diese Pflanze, die ich begieße und die in meinem Küchengarten wächst.“

„Schweig, Elender! Deine Gotteslästerungen machen mich schaudern! Es kommt dir wol zu, zu raisonniren. Weißt du denn etwas mehr darüber als das heilige Collegium? Wer bist du, deine Götter anzugreifen und ihren Dienern Lehren der Weisheit zu geben? Bist du aufgeklärter als diese Orakel, die alle Welt zu befragen kommt?“

Ich kenne die Frommen, sagt Diderot am Schluß. Sie sind schnell bereit, Lärm zu schlagen. Urtheilen sie einmal, daß diese Schrift etwas enthält, das ihren Vorstellungen widerspricht, so erwarte ich alle Verleumdungen, welche sie auf die Rechnung von Leuten gebracht haben, die viel mehr werth waren als ich. Gelte ich nur als ein Deist und Bösewicht, so werde ich noch guten Kaufs davongekommen sein. Es ist lange her, daß sie Descartes, Montaigne, Locke und Bayle verdammt haben. Ich hoffe, sie werden noch viele andere verdammen. Indessen erkläre ich ihnen, mir nicht einzubilden, weder ein ehrlicherer Mann noch ein besserer Christ als jene Philosophen zu sein. Ich bin in der römisch-apostolisch-katholischen Kirche geboren und unterwerfe mich durchaus ihren Entscheidungen. Ich will in der Religion meiner Väter sterben. Ich glaube an sie ebenso gut, als jemand möglich ist, der niemals mit der Gottheit in unmittelbarem Verkehr gestanden hat und niemals Zeuge eines Wunders gewesen ist.

„Das ist", erklärt er, „mein Glaubensbekenntniß. Ich glaube fast, daß sie damit unzufrieden sein werden, obgleich unter ihnen keiner ist, der ein besseres zu geben vermöchte. Ich habe Abbadie Huet und andere öfter gelesen. Ich kenne die Beweise für die Religion genugsam und gebe zu, daß sie groß sind; aber wären sie hundertmal größer, so würde der Christianismus für mich doch noch nicht bewiesen sein. Warum also von mir verlangen, ebenso fest daran zu glauben, daß in Gott drei Personen sind, als ich glaube, daß die Winkel in einem Dreieck zusammen zweien rechten gleich sind? Jeder Beweis muß in mir eine Gewißheit hervorbringen, welche dem Grade seiner Kraft proportionirt ist. Die Heiligen Schriften, auf welche die Kirche sich beruft, haben mir nicht genügt, mich zu überzeugen, weil ich, indem ich Beweise suchte, neue Schwierigkeiten fand. Mit den Gründen des Glaubens fand ich in ihnen auch die Gründe des Unglaubens. Sie sind das gemeinschaftliche Zeughaus für alle, aus welchen sich der Christ gegen den Juden, der Jude gegen den Christen, der Deist gegen den Atheisten, der Atheist gegen die Deisten u. s. w. bewaffnet. Nur darin stimmen alle Religionen und Sekten überein, daß, wenn sie ihren Glauben aufgeben sollten, sie als den nächstvorzüglichen nicht den eines ihrer Gegner, sondern die natürliche Religion anerkennen würden. Sollte sie daher nicht vor allen den Vorzug verdienen?"

Man sieht, daß diese philosophisch sein sollenden Gedanken nichts sind als eine geistreiche Empfehlung des Skepticismus und scharfsinnige Bekämpfung des religiösen Wunderglaubens. Man hat sie nicht mit Unrecht als den Gegensatz zu den „Pensées" von Pascal aufgefaßt, welche den

Glauben und das Glauben empfehlen. Was von eigentlichen Gedanken darin enthalten ist, hatte der englische Deismus längst hervorgebracht, aber die frische, gedrängte Form, in welcher dieser Inhalt sich hier darstellt, ist das Eigenthum Diderot's. Er geht, was seinen eigenen Standpunkt anbetrifft, mit dieser Schrift zum unbedingten Skepticismus fort. Formellerweise will er noch am Christenthum festhalten, reellerweise hat er mit ihm schon gebrochen. Naigeon, in seinen Memoiren über Diderot, ist mit den „Pensées" nicht sonderlich zufrieden, weil sie ihm zu gemäßigt sind, weil sie den Begriff der Religion mit Schonung behandeln, weil sie dem Christenthum Zugeständnisse machen und weil Naigeon nur im Atheismus die Philosophie anerkennt. Er hat daher Sorge getragen, Zusätze zu diesen Gedanken drucken zu lassen, in denen Diderot durch die negative Schroffheit, mit welcher er den Begriff der geoffenbarten Religion kritisirt, nach seiner Meinung sich des Namens eines Philosophen würdig zeigt. Naigeon gab nämlich anonym 1770 angeblich zu London, d. h. zu Amsterdam, ein „Recueil philosophique" heraus. In demselben finden sich S. 513 fg. „Pensées sur la religion". Im „Dictionnaire de la philosophie ancienne et moderne de l'Encyclopédie méthodique", II, 159, versichert er, daß Diderot, ermuntert durch den Erfolg der „Pensées", noch ähnliche Sätze aufgeschrieben, sie jedoch für sich behalten habe, da sie in jener Zeit der ministeriellen Gewaltthätigkeiten ihm Ruhm und Freiheit, vielleicht selbst das Leben, geraubt haben würden, wenn er sie hätte drucken lassen. Dem Herausgeber des „Recueil philosophique" müsse eine wenig getreue und sehr unvollständige Abschrift derselben in die Hände gefallen sein. Jetzt habe er die autographische Handschrift dieses Zusatzes in Händen und beeile sich, den ursprünglichen Text in seiner ganzen Integrität mitzutheilen. Hier sehe man eine ganz andere Kühnheit als in den Gedanken von 1746, denn hier sehe man einen von den Hindernissen, welche die religiösen Vorurtheile dem Fortschritt der Aufklärung entgegensetzen, empörten Philosophen abwechselnd alle Waffen des Raisonnements und des Lächerlichen anwenden, um einen Aberglauben zu zerstören, der seit zwanzig Jahrhunderten den menschlichen Geist belastet.

In seiner Gesammtausgabe der Werke Diderot's, I, 247 fg., 1798, ließ Naigeon diese Gedanken unter folgendem Titel abdrucken: „Addition aux pensées philosophiques ou objections diverses contre les écrits de différens théologiens" und sagte in den Einleitworten: „Es ist mir ein kleines, sehr seltenes Werk in die Hände gefallen, betitelt: «Objections diverses contre les écrits de différens théologiens.» Erweitert und mit etwas mehr Wärme geschrieben, würde dasselbe eine gute Folge der «Pensées

philosophiques» sein. Hier sind einige der besten Gedanken des anonymen Verfassers dieses Werks."

Naigeon sagt hier also nicht, daß Diderot der Verfasser sei, verweist jedoch in einer Note auf den vorhin erwähnten Bericht im „Dictionnaire philosophique." In seinen Memoiren schweigt er ganz über diesen Zusatz.

Ich glaube, man kann sich die Entstehung dieser Gedanken am füglichsten so vorstellen, daß Diderot sie infolge der vielen Gegenschriften, die von Katholiken wie von Protestanten gegen seine „Pensées" erschienen, als kurze Gegenbemerkungen aufschrieb. Aus diesen mag Naigeon eine Auswahl getroffen und sie selbst 1770, weil Diderot noch lebte, moderirt haben, bis er sie nach Diderot's Tode angeblich in ihrer nackten Integrität drucken ließ.

Es sind Aphorismen ohne tiefern Zusammenhang, die sich vorzüglich gegen das Dogma von der Ewigkeit der Höllenstrafen und gegen das sinnliche Element in den Vorstellungen des Christenthums von Gott richten. Es wird zur Charakteristik genügen, einige anzuführen.

„Eine wahre Religion, für alle Menschen in allen Zeiten und an allen Orten interessant, muß ewig, allgemein und überzeugend sein. Keine hat diesen dreifachen Charakter. Alle sind daher als dreifach falsch erwiesen."

„Die Thatsachen, auf welche man die Religionen stützt, sind alt und wunderbar, d. h. so verdächtig als möglich, um die unglaublichste Sache zu beweisen."

„Warum sind die Wunder Jesu Christi wahr und warum sind die eines Aesculap, eines Apollonius von Tyana, eines Mohammed, falsch?"

„Man liest im Leben Turenne's, daß die Gegenwart des heiligen Sakraments einer ausgebrochenen Feuersbrunst plötzlich Einhalt that. Zugestanden. Aber man liest auch, daß ein deutscher Kaiser eine consecrirte Hostie, die von einem Mönch vergiftet war, kaum genossen hatte, als er starb."

„Du sollst mit Schmerzen gebären, sagt Gott zu der ungehorsamen Frau. Und was haben ihm die Weibchen der Thiere gethan, die auch mit Schmerzen gebären?"

„Ein junges Mädchen lebte sehr zurückgezogen. Eines Tages empfing sie den Besuch eines jungen Mannes, der einen Vogel trug. Sie wurde schwanger und man fragte nach dem Vater des Kindes. Schöne Frage! Der Vogel ist es! Aber warum lachen wir über den Schwan der Leda und die Flämmchen der Dioskuren, und warum lachen wir nicht über die Taube und über die feurigen Zungen im Evangelium?"

„Alle Sektirer der Welt sind nur häretische Deisten."

La promenade du sceptique ou les allées. 1747.

Der Forderung eines unbedingten Skepticismus in den „Pensées" gab Diderot 1747 eine weitere Ausführung in einer Allegorie: „La promenade du sceptique ou les allées (Ou: Entretien sur la religion, la philosophie et le monde)."

Ueber das Schicksal dieser Allegorie erzählt uns Frau von Vandeul: „Diderot hatte ein kleines Werk zur Veröffentlichung bereit: «La promenade du sceptique.» Ein Polizeiagent, Namens d'Hémery, besucht ihn und stöbert überall umher. Er findet ein Manuscript, steckt es in seine Tasche und sagt: gut, da ist, was ich suche. — Diderot machte mehrere Versuche, es zurückzuerhalten, aber sie blieben unfruchtbar. Das Werkchen war von der Bibliothek des Polizeilieutenants Herrn Berryer in die des Herrn von Lamoignon und von dieser in die des Herrn Beaujon übergegangen. Dort befindet es sich oder es ist verloren." Auch Naigeon, der eine vortreffliche Abschrift davon gesehen hatte, die er aus dem Verkauf der Bibliothek des Herrn von Malherbes erstand und die sich nach seinem Tode in den Händen eines Fräuleins Mérigault befand, hielt es für verloren. Die Herausgeber der „Oeuvres inédits de Diderot", Paulin, geriethen in Besitz dieser Abschrift und druckten sie Thl. IV, S. 243—362, in folgenden Abschnitten ab: 1) „Discours préliminaire", S. 243—260; 2) „Allée des épines, S. 261—305; 3) „Allée des marronniers", S. 306—342; 4) „Allée des fleurs", S. 343—367; 5) „Clef de la promenade du sceptique", S. 369—382.

Diderot fingirt in einem Vorwort einen jungen Mann Arist, der den Feldzug von 1745 mitgemacht und sich dann zu einem Philosophen Cleobul zurückgezogen habe, der auf einem lieblichen Landsitz dem Studium der Wissenschaften und der Betrachtung des menschlichen Lebens obliegt. Die Unterredungen mit ihm seien ihm so wichtig geworden, daß er sie aufgeschrieben und dann seinen Freund um Erlaubniß gebeten habe, sie veröffentlichen zu dürfen. Dieser habe ihm die Mislichkeit eines solchen Schritts vorgestellt, weil er sich nur die Verfolgung der Mächtigen und den Haß

der Priester zuziehen würde. Ein junger Skeptiker, Alciphron, sucht Cleobul's Bedenken endlich zu beschwichtigen, indem er ihm räth, sich an Friedrich II. von Preußen zu wenden. „Ich rathe Euch", sagte er, „Euch an irgendeinen Unterthan jenes philosophischen Fürsten zu wenden, den Ihr öfters in unsern Alleen erblickt, wie er, die Stirn mit Lorbeeren umwunden, sich ergeht und sich von seinen edeln Arbeiten im Schatten unserer Kastanien erholt, er, den Ihr neuerdings Machiavell mit so viel Eleganz und gesundem Menschenverstand tadeln hörtet. Geht mit Euerm Werk in seine Staaten und laßt die Frömmler schreien."

Die Schrift selbst ist eine sehr schwerfällige Satire auf die Irrthümer und Ausartungen der christlichen Kirche, auf die Verirrungen der Philosophen, auf die Ausschweifungen und Schlechtigkeiten der Welt.

Die Kirche wird unter der Allegorie einer Allee von Dornen, die Philosophie unter der einer Allee von Kastanienbäumen, die Welt unter der einer Allee von Blumen geschildert.

Die Bewohner der Dornenallee sind sämmtlich Soldaten eines absoluten, unsichtbaren Souveräns, welcher sich durch einen Vicekönig vertreten läßt, der wiederum nach unten hin eine Menge von Vertretern in einer großen Abstufung hat. Sie müssen in weißen Kleidern mit einer Binde über die Augen gehen und sich in Acht nehmen, die Kleider zu beschmutzen oder die Binde von den Augen zu verlieren. Um die Flecke, welche die Soldaten sich machen, zu reinigen, handelt der Vicekönig mit Seife, die außerordentlich viel verbraucht wird. Diese große Militärhierarchie hat ein Gesetzbuch, das aus zwei ganz verschiedenen Theilen besteht, indem der Inhalt des zweiten dem des ersten oft geradezu widerspricht. Der erste ist durch einen alten Schäfer, der zweite durch den Sohn des unsichtbaren Souveräns begründet worden. Beide rechtfertigen ihre Gesetze nicht durch die Uebereinstimmung derselben mit der Vernunft, die bei allen Menschen wesentlich die nämliche ist, sondern durch die Berufung auf Wunder, die niemand begreifen kann. Alle Soldaten verfolgen nicht nur jeden Andersgläubigen, den sie für einen Verdammten halten, sondern es haben sich sogar unter ihnen selbst Parteien gebildet, die sich einander auf das heftigste anfeinden, obwol es sehr oft jämmerliche Kleinigkeiten oder ganz unverständliche Dinge sind, um derentwillen sie sich gegenseitig bekämpfen.

Die Bewohner der Kastanienallee sind denen der Dornenallee gerade entgegengesetzt. Sie widmen sich dem freien, rücksichtslosen Nachdenken. Sie streiten miteinander auf das heftigste und hartnäckigste, aber sie verfolgen einander nicht. Skeptiker, Deisten, Pantheisten, Atheisten, machen sie sich das Dasein des Alls und die in ihm herrschende Ordnung zum

Problem, weichen aber in ihren Lösungen voneinander ab. Die Skeptiker halten die Wirklichkeit für einen bloßen Schein; die Deisten glauben an eine absolute Intelligenz, die alles zweckmäßig eingerichtet habe; die Pantheisten, wie Spinoza, halten alles für Veränderungsweisen einer einzigen Substanz; die Atheisten nehmen nur die ewig existirende Materie und deren Bewegung als Grund aller Erscheinungen an.

Endlich die Bewohner der Blumenallee überlassen sich dem Vergnügen. Alle Bildung bezweckt bei ihnen nur die Vermannichfaltigung und Steigerung des Genusses. Der Sinnlichkeit wird von ihnen auf alle Weise geschmeichelt, aber so sehr ihr Leben mit seinen Spaziergängen, Festen, Concerten und Bällen auf der Oberfläche sich reizend darstellt, so sehr contrastirt oft das Innere, in welchem sittliche Verdorbenheit, Wollust, Verrath und Heuchelei ihren Sitz aufgeschlagen haben, wie an einigen romanhaften Geschichten gezeigt wird.

Diese Allegorie ist ohne Poesie durchgeführt und wird oft frostig. Selbst jene Ansätze zu Geschichten von Verrath in der Liebe und Freundschaft bleiben in sehr herkömmlichen Wendungen stehen. Die Kastanienallee bietet noch den meisten Gehalt, malt das Betragen der Philosophen ins Schöne, bringt jedoch auch nicht in die Tiefe und bewegt sich in Gemeinplätzen. Die Dornenallee soll wol der Centralpunkt des Ganzen sein. In ihr ist die Satire auf die katholische Kirche am ausführlichsten und folgerichtigsten entwickelt. Die Fiction, alle Christen als Soldaten ihres Gottes zu betrachten und sie danach in ihren Trachten, Waffen und in ihrer Lebensart zu schildern, ist mit vielem Scharfsinn und nicht ohne Witz durchgeführt, namentlich wo es die Mönche und Nonnen gilt; allein oft wird auch hier die Darstellung gezwungen und langweilig und nur wenige glückliche Momente entschädigen für die Gedehntheit des Ganzen. Der Ton der Satire soll, wie man merkt, heiter sein, allein der Ernst des Gegenstandes widerspricht dieser Tendenz und versagt sich dem Spiel des Witzes. Zuweilen gelingt es Diderot, den tändelnden Spott zu erreichen, mit welchem die Laune Voltaire's dergleichen Themata zu behandeln vermochte, allein gleich darauf fällt er wieder in didaktische Steifheit zurück. Er ist zu wenig Dichter und zu sehr Gelehrter. Während er frivol sein will, bleibt er in seinen Sarkasmen doch noch ein zu gewissenhafter Untersucher und legt das Hauptgewicht auf die Gründe. Man lächelt wol über diesen und jenen witzigen Treffer, scheidet aber vom Ganzen in einer düstern und unerquicklichen Stimmung.

Man erkennt den entschiedenen Bruch mit dem Offenbarungsglauben und fühlt, wie selbst der Deismus, welchem Diderot in den „Pensées“ noch

huldigt, schon zu schwanken beginnt. Die Gründe, welche er nicht nur gegen die römische Hierarchie, sondern gegen den christlichen Glauben überhaupt vorbringt, sind nicht neu, und waren damals unter den englischen und deutschen Deisten, z. B. Edelmann, allgemein verbreitet. Es wird der Widerspruch hervorgehoben, daß die Offenbarung nicht nur in der Zeitfolge, sondern auch im Inhalt verschieden sei, während doch Gott an und für sich nur Einer sein könne. Es wird der Widerspruch hervorgehoben, daß trotz der Verschiedenheit der Offenbarung im Alten und im Neuen Testament die Vernunft nicht das Kriterium sein solle, über die Wahrheit endgültig zu urtheilen. Wenn, wie die Orthodoxie annimmt, Gott selber der unmittelbare Urheber der Schrift wäre, wie könnte in ihr solche Ungleichheit und Mangelhaftigkeit des Tons herrschen, als sich darin findet, wie könnten in ihr solche Widersprüche sich zeigen, als selber die Evangelien uns darbieten? Ein besonderer Nachdruck wird darauf gelegt, daß die in ihnen von Christus erzählten Wunder auf die Zeitgenossen eine so geringe Wirkung ausübten. So außerordentliche Vorgänge, wie die Speisung von mehrern tausend Menschen mit einigen Broten, wie die Auferweckung von Todten, sogar von solchen, die schon mehrere Tage im Grabe gelegen, wie die Auferstehung Christi selber, hätten die ganze damalige gebildete Welt in das höchste Erstaunen versetzen müssen; aber die gleichzeitigen Berichte der Griechen und Römer nicht nur, sondern auch der Juden, enthalten nichts davon. Philo schweigt von ihnen und Josephus scherzt darüber. Eine Stelle in seiner Geschichte, die sich auf Christus bezieht, ist eine handgreifliche, sehr ungeschickte Einschwärzung. Nur ungebildete Menschen haben an die Wundererzählungen geglaubt. Hunderte von solchen, oft höchst absurden Geschichten liefen in den christlichen Gemeinden der ersten Jahrhunderte umher, und die Kirche hat unter ihnen eine Auswahl von solchen Berichten getroffen, die den gesunden Menschenverstand noch am wenigsten beleidigen.

Am stärksten wird der Widerspruch der scholastischen Dogmatik mit den Postulaten der natürlichen Religion hervorgehoben. Arist, unter welchem Diderot sich wol selbst conterfeiet, bekennt sich hier offen zum Deismus. Wir heben folgende Stelle zur Charakteristik dieses Glaubensbekenntnisses hervor: „Wenn ein Mensch einmal die Existenz eines Gottes, die Realität des sittlich Guten und Bösen, die Unsterblichkeit der Seele, die künftige Belohnung und Bestrafung annimmt, was bedarf er da noch der Vorurtheile? Tief eingeweiht in die Geheimnisse der Transsubstantiation, der Consubstantiation, der Trinität, der hypostatischen Union, der Prädestination, der Incarnation u. s. w., wird er deshalb ein besserer Bürger sein? Wüßte

er hundertmal besser als der geschulteste Sorbonnist, ob die drei göttlichen Personen drei gesonderte und verschiedene Substanzen; ob der Sohn und der Heilige Geist allmächtig oder ob sie Gott dem Vater untergeordnet sind; ob die Union der drei Personen in der intimen und gegenseitigen Kenntniß besteht, die sie von ihren Gedanken und Absichten haben; ob keine Personen in Gott sind; ob der Vater, Sohn und Geist drei Attribute der Gottheit sind, nämlich seine Güte, seine Weisheit und seine Macht; ob es drei Acte seines Willens sind, Schöpfung, Erlösung und Gnade; ob es zwei Acte oder Attribute des Vaters sind, nämlich die Erkenntniß seiner selbst, wodurch der Sohn erzeugt wird, und seine Liebe zu dem Sohne, von welcher der Heilige Geist ausgeht; ob dies drei Verhältnisse einer und derselben Substanz oder nur drei Benennungen sind, sofern sie als unerschaffen, als gezeugt und hervorgebracht betrachtet wird — würde er deshalb ein rechtschaffener Mensch sein? Nein. Er könnte alle Geheimnisse der Personalität, der Consubstantialität, der Homousie und der Hypostase verstehen und doch nur ein Schurke sein. Christus hat gesagt: Liebt Gott von ganzem Herzen und euern Nächsten wie euch selbst. Das ist das Gesetz und die Propheten! Er besaß zu viel Verstand und Billigkeit, um die Tugend und das Heil der Menschen an sinnleere Worte zu knüpfen. Nicht die großen Wahrheiten sind es, welche die Erde mit Blut überschwemmt haben. Die Menschen haben sich gegenseitig nur für Dinge gemordet, welche sie nicht begriffen. Durchlauft die Kirchengeschichte und ihr werdet euch überzeugen, daß, wenn die christliche Religion ihre alte Einfachheit bewahrt; daß wenn man von den Menschen nur die Erkenntniß Gottes und die Liebe des Nächsten gefordert; daß, wenn man den Christianismus nicht mit unendlich vielen Abergläubigkeiten belastet hätte, die ihn in den Augen verständiger Menschen künftiger Jahrhunderte Gottes unwürdig gemacht haben; mit Einem Worte, daß, wenn man den Menschen nur einen Cultus gepredigt hätte, dessen erste Gründe sie selbst in ihrem Herzen gefunden hätten, sie ihn nie verworfen oder ihn, nachdem sie ihn angenommen, nie angefeindet haben würden. Der Eigennutz hat die Priester erzeugt; die Priester haben die Vorurtheile erzeugt, die Vorurtheile haben die Kriege erzeugt und die Kriege werden so lange dauern, als es Vorurtheile geben wird; die Vorurtheile so lange, als es Priester geben wird, und Priester so lange, als der Eigennutz dazu antreiben wird, es zu sein."

In der Kastanienallee läßt Diderot zuerst einen Verfechter des subjectiven Idealismus auftreten, der überzeugt ist, daß alles, was außer ihm zu sein scheint, in ihm und als er selber existirt, da er aus seinem Denken, aus seinem Ich nicht herauskönne. In den höchsten Wolken wie in den

tiefsten Abgründen würde er immer er selbst sein, weil er nur seine Gedanken zu seinen Gegenständen zu haben vermöchte. Ihm folgt ein Dialog zwischen einem Blinden der Dornenallee und einem Atheos, in welchem dieser dem Blinden das Grundlose und Ueberflüssige des Glaubens an einen Gott und an Unsterblichkeit darzuthun sucht, weil er weder von Gott noch von der Unsterblichkeit eine Erfahrung machen könne. Am Schluß des Abschnitts erfahren wir durch den Blinden, daß der Atheos, als er nach Haus zurückgekehrt, dasselbe geplündert, seine Kinder ermordet, seine Frau entführt gefunden habe und sich nicht einmal habe beklagen dürfen, weil er durch die Verachtung der Gesetze der Gesellschaft, die er den Seinigen eingeflößt, selbst die Ursache davon geworden.

Wenn die Polizei Diderot dieser Schrift beraubte und sie trotz seiner wiederholten Versuche, sie zurückzuerhalten, in ihrer Bibliothek verwahrte, so konnte er ihr nur dankbar sein, denn wir dürfen wol nicht zweifeln, daß er, wäre er als ihr Verfasser vor das Gericht des Parlaments gezogen, seine Freiheit für immer eingebüßt haben würde. Aber auch sein Ruf als Schriftsteller würde durch sie nur einen sehr zweideutigen Erfolg davongetragen haben. Für uns kann sie nur den Werth ansprechen, uns einen Einblick in den Fortschritt seiner Denkweise und seines Darstellungstalents zu gewähren. Er versuchte sich hier nebenbei zuerst als Erzähler.

De la suffisance de la religion naturelle.

Im Jahre 1770 kam in London, wie der Titel besagt, richtiger in Amsterdam, jene schon erwähnte Sammlung von verschiedenen Abhandlungen unter dem Titel „Recueil philosophique“ heraus. In derselben befand sich Bd. I, S. 100 fg., ein Aufsatz: „De la suffisance de la religion naturelle“, der daselbst absichtlich dem schon seit 23 Jahren verstorbenen Vauvenargues zugeschrieben war, aber Naigeon zufolge Diderot zum Verfasser hatte. Wenngleich nun derselbe erst 1770 zur Veröffentlichung gelangte, so muß er doch viel früher verfaßt worden sein, als Diderot zwar schon mit dem Christenthum gebrochen hatte, sich aber noch auf dem Standpunkt des Theismus befand, denn die ganze Deduction ist von diesem aus gemacht worden. Dem innern Zusammenhange nach würde er sich als die nächste Folge des „Spaziergangs des Skeptikers“ darstellen. Diderot spricht in ihm §. IX von sich als einem Fremden, indem er den Verfasser der „Pensées philosophiques“ citirt. Die gedrängte Logik dieser Abhandlung, die erst gegen das Ende in declamatorische Emphase übergeht, zeichnet sie vortheilhaft aus. Der Vollständigkeit halber wollen wir von ihrem Inhalt eine kurze Uebersicht geben.

Die natürliche Religion ist das Werk Gottes oder der Menschen. Der Menschen, kann man nicht behaupten, weil sie die Grundlage der geoffenbarten Religion ist. Ist sie das Werk Gottes, so muß Gott einen Zweck gehabt haben. Der Zweck einer Religion, die von Gott kommt, kann nur die Kenntniß der wesentlichsten Wahrheiten und der wichtigsten Pflichten sein.

Eine Religion, die sich einen andern Zweck setzte, würde sowol Gottes als der Menschen unwürdig sein.

Hätte nun Gott dem Menschen keine Religion gegeben, welche dem Zweck entspräche, den er sich vorsetzen mußte, so würde dies absurd sein, weil es Ohnmacht oder bösen Willen in ihm voraussetzen würde. Oder der Mensch hat von ihm erhalten, wessen er bedarf; er bedurfte also keiner andern Kenntnisse, als er von Natur empfangen.

Was die Mittel betrifft, den Pflichten zu genügen, so würde es lächerlich sein, wenn er sie verweigert hätte, denn von diesen drei Dingen, der Kenntniß der Dogmen, der Ausübung der Pflichten und der nothwendigen Kraft zu handeln und zu glauben, macht der Mangel des einen die andern überflüssig.

Umsonst bin ich in den Dogmen unterrichtet, wenn ich die Pflichten nicht kenne. Umsonst kenne ich die Pflichten, wenn ich über die wesentlichsten Wahrheiten mich in Irrthum oder in Unwissenheit befinde. Umsonst ist mir die Kenntniß der Wahrheiten und Pflichten gegeben, wenn mir die Gnade versagt ist, zu glauben um zu handeln.

Da ich nun diese Vortheile immer besessen habe, und da also die natürliche Religion der Offenbarung nichts Wesentliches und Nothwendiges zu ergänzen übriggelassen hat, so ist diese Religion nicht ungenügend.

Wäre die natürliche Religion ungenügend, so müßte sie dies entweder in sich selbst oder in Bezug auf die Lage des Menschen sein. Man kann aber weder das eine noch das andere sagen. Ihr Ungenügen in sich selbst würde die Schuld Gottes selber sein. Ihr Ungenügen in Bezug auf die Lage des Menschen würde voraussetzen, daß Gott die natürliche Religion ausreichend, folglich die geoffenbarte Religion hätte überflüssig machen können, indem er die Lage der Menschen änderte; was die geoffenbarte Religion zu sagen nicht erlaubte. Jede Religion, welche den Menschen nicht in den Stand setzt, Gott zu geben, was Gott zu fordern berechtigt ist, würde eine in sich selbst mangelhafte Religion sein.

Diderot argumentirt nun weiter, daß, wenn die natürliche Religion das Gesetz Gottes enthält, von dem Menschen nicht mehr als dessen Erfüllung gefordert werden könne, daß mithin zwischen ihr und der geoffenbarten Religion kein wirklicher Unterschied sei. Sei dieselbe einer Vervollkommnung fähig, so sei sie im unvollkommenen Zustande für die ersten Menschen ebenso genügend gewesen, als im vervollkommnetern für die spätern. Wenn aber das natürliche Gesetz durch das Gesetz Moses und dieses durch das Gesetz Christi habe vervollkommnet werden können, warum könnte es nicht auch das christliche Gesetz noch wieder durch ein anderes, welches den Menschen zu offenbaren Gott noch nicht gefallen hat?

Wenn das natürliche Gesetz vervollkommnet ist, so kann dies nur entweder durch Wahrheiten geschehen, die uns offenbart sind, oder durch Tugenden, welche die Menschen noch nicht kannten. Es läßt sich aber weder das eine noch das andere behaupten. Das, was die Offenbarung der natürlichen Religion hinzugefügt hat, besteht in fünf oder sechs Sätzen, die für mich nicht verständlicher sind, als wenn sie in altem Karthagisch ausgedrückt

wären, weil die Ideen in ihren Ausdrücken, sowie die Verbindung dieser Ideen untereinander mir gänzlich unfaßlich bleiben, denn ohne diese beiden Bedingungen würden die offenbarten Sätze entweder aufhören Mysterien zu sein, oder sie würden augenscheinlich absurd werden. Als Beispiel hierzu führt Diderot den Satz der Offenbarung an: Die Kinder Adam's sind, indem sie geboren werden, des Vergehens dieses ersten Vaters schuldig. Ein Beweis, daß die Ideen, welche in diesem Satz den Ausdrücken und ihrer Verbindung beigelegt sind, mir völlig entgehen, besteht darin, daß, wenn ich dem Namen Adam den von Paul oder Peter untersetze und sage: alle Kinder Paul's sind mit ihrer Geburt des Vergehens ihres Vaters schuldig, der Satz zu einer von jedermann zugestandenen Absurdität wird. Fünf oder sechs unverständliche Sätze, welche die geoffenbarte Religion der natürlichen hinzugefügt hat, können für uns nicht als Wahrheiten gelten. Ist es aber nicht die Natur aller Wahrheit, klar zu sein und klar zu machen? Zwei Eigenschaften, welche die geoffenbarten Sätze nicht haben können. Man wird nicht sagen, daß sie klar sind. Sie enthalten entweder eine Wahrheit mit Klarheit, oder es ist klar, daß sie zwar eine Wahrheit enthalten, allein dunkel sind. Hieraus folgt, daß alles, was man aus ihnen ableitet, dieselbe Dunkelheit theilen muß, denn die Consequenz kann nicht lichtvoller sein als das Princip.

Diejenige Religion ist die beste, die mit der Güte Gottes am meisten übereinstimmt. Die natürliche Religion thut dies, denn es ist eine der Bestimmungen der Güte Gottes, keine Ausnahme der Person zu machen. Von allen Religionen aber entspricht die natürliche diesem Charakter der göttlichen Güte am meisten, weil sie das Licht ist, welches jeder Mensch mit seiner Geburt in die Welt bringt.

Sie verträgt sich aber auch am besten mit der Gerechtigkeit Gottes, weil das Gericht Gottes niemand unrecht thun wird, wenn es ihn nach dem ihm eingeborenen natürlichen Gesetz richtet. Kein anderes Gesetz besitzt gleiche Allgemeinheit, gleiche Bekanntheit, gleiche Verpflichtung.

Wenn man die positiven Religionen fragte, welche nächst ihnen die beste wäre, so würde jede antworten: die natürliche Religion. Wer aber einstimmig den zweiten Platz verdient und für den besten niemand weicht, verdient selbst diesen. Ein Gedanke, welchen Diderot schon in den „Pensées" gegen Ende geäußert hatte.

Die natürliche Religion ist für vernünftige Wesen die verständlichste, weil sie ihnen nichts zu glauben zumuthet, was über ihre Vernunft oder derselben nicht gemäß wäre. Sie übertrifft alle andern Religionen an gött-

lichen Elementen und besitzt zwei, welche die andern Religionen nicht haben: Unveränderlichkeit und Allgemeinheit.

Was ist eine genügende und allgemeine Gnade? Die, welche allen Menschen zuertheilt ist, und mit welcher sie immer ihre Pflichten erfüllen können und sie zuweilen erfüllen. Die natürliche Religion macht dies allen Menschen möglich. Sie ist also nicht blos nicht unzureichend, sondern sie ist eigentlich die einzige, die es ist und jener Gnade genießt, welche leugnen zu wollen in unübersteigliche Schwierigkeiten verwickeln würde.

Von allen Religionen ist die natürliche diejenige, welche die meisten Beweise für sich und die wenigsten Einwürfe gegen sich hat. Alle Religiösen stimmen darin überein, ihre Wahrheit zu beweisen. Die geoffenbarten Religionen haben uns keine neue Wahrheit mitgetheilt oder Pflichten gelehrt, die wir nicht schon in den Schriften der heidnischen Philosophen auseinandergesetzt fänden. Wenn die natürliche Religion, wie nicht zu bezweifeln, leichter zu befolgen ist, so ist das Christenthum nur eine überbürdende Last und keine Gnade.

Alles was angefangen hat, wird auch ein Ende haben, und alles was keinen Anfang gehabt hat, wird nicht endigen. Nun hat das Christenthum angefangen; das Judenthum hat angefangen; es gibt keine Religion auf der Erde, deren Zeit man nicht wüßte, ausgenommen die natürliche Religion: also wird sie allein nicht aufhören, und alle übrigen werden vergehen.

Von zwei Religionen muß diejenige vorgezogen werden, die offenbar mehr von Gott und weniger von den Menschen ist. Nun ist das natürliche Gesetz offenbar von Gott und unendlich offenbarer von Gott, als jede andere Religion offenbar von Menschen ist, denn man bestreitet ihre Göttlichkeit nicht, während alle andern Religionen Einwürfe zulassen und einer unendlichen Menge von Beweisen bedürfen.

Auch diejenige Religion ist vorzuziehen, welche der Natur Gottes am meisten analog ist. Nun ist das natürliche Gesetz der Natur Gottes am meisten analog. Es ist Gottes Natur, unzerstörbar zu sein, also kommt dem natürlichen Gesetz, mehr als jedem andern, Unzerstörbarkeit zu, denn die Vorschriften der übrigen Gesetze sind in Büchern geschrieben, die allen Zufällen menschlicher Dinge, der Abschaffung, der Misdeutung, der Verdunkelung u. s. w., unterworfen sind, aber die natürliche Religion ins Herz geschrieben, ist daselbst vor allem Wandel gesichert. Hat sie von seiten der Vorurtheile und Leidenschaften Revolutionen zu befürchten, so hat sie diesen Uebelstand mit allen übrigen Culten gemein.

Diejenige Religion verdient den Vorzug vor allen andern, die nur Gutes und niemals Böses thun kann. So aber ist das natürliche in das

Herz aller Menschen gegrabene Gesetz, während die andern Religionen, da sie auf dem Menschen fremden Principien begründet, und daher den meisten dunkel sind, nothwendig Streit erregen. Die Erfahrung lehrt auch, daß die angeblich geoffenbarten Religionen tausendfaches Unglück verursacht, die Menschen gegeneinander bewaffnet und alle Länder mit Blut gefärbt haben. Die natürliche Religion hat dem Menschengeschlecht nie eine Thräne gekostet.

Man muß ein System verwerfen, welches Zweifel an dem allgemeinen Wohlwollen und der beständigen Gleichheit Gottes verbreitet. Nun erregt aber das System, welches die natürliche Religion für ungenügend erklärt, Zweifel an Gottes allgemeinem Wohlwollen und beständiger Gleichheit. Ich sehe in seinem Gott nur ein Wesen mit beschränkten Neigungen, wandelbar in seinen Absichten, seine Wohlthat auf eine kleine Anzahl von Geschöpfen beschränkend und zu einer Zeit misbilligend, was es zu einer andern angeordnet hat: denn wenn die Menschen nicht ohne die christliche Religion gerettet werden können, so wird Gott gegen diejenigen, welchen er sie versagt, ein ebenso harter Vater, als eine Mutter hart sein würde, die einen Theil ihrer Kinder ihrer Milch berauben wollte.

Könnte man nicht sagen, daß alle Religionen der Welt nur Sekten der natürlichen Religion, und daß Juden, Christen, Muhammedaner und Heiden nur häretische und schismatische Naturalisten seien? Die Anhänger derselben Religion stimmen im Besondern bald überein, bald bekämpfen sie sich. Würden sie gegenseitig die Sätze opfern, über welche sie in Streit gerathen, so würden sie sich fast alle als Naturalisten und von ihren Tempeln in die der Deisten versetzt finden.

Die Wahrheit der natürlichen Religion ist, zur Wahrheit der andern Religionen, in demselben Verhältniß, wie das Zeugniß, welches ich mir selbst ablege, zu dem, welches ich von einem andern empfange; wie das, was ich fühle, zu dem, was man mir sagt; wie das, was ich in mir selbst von Gottes Finger geschrieben finde, zu dem, was eitle, abergläubische und lügnerische Menschen auf Blätter oder Marmor geschrieben haben; wie das, was ich in mir selbst trage und überall als das Nämliche erprobe, zu dem, was außer mir ist und mit den Klimaten wechselt; wie das, was den civilisirten Menschen und den Barbaren, den Christen, Ungläubigen und Heiden, den Philosophen und das Volk einander nähert, zu dem, was den Vater vom Sohn trennt, den Menschen gegen den Menschen bewaffnet, den Gelehrten und Weisen dem Haß und der Verfolgung des Unwissenden und des Schwärmers aussetzt, und die Erde von Zeit zu Zeit mit dem Blute beider benetzt.

Vielleicht wird die natürliche Religion die Menschen einst zu ihren Füßen versammeln, wenn sie nur Eine Gesellschaft bilden, wenn sie nur der

Stimme der Natur gehorchen, und endlich wieder anfangen werden, einfach und tugendhaft zu sein. O Sterbliche! wie habt ihr es angefangen, euch so unglücklich zu machen, als ihr es seid! Wie beklage ich euch und wie liebe ich euch.

So war Diderot von dem geoffenbarten Glauben des positiven Christenthums zum Deismus, vom Deismus zum Skepticismus, vom Skepticismus zur natürlichen Religion gekommen. Er hatte es nicht weit mehr zum Naturalismus und Atheismus. In diesem Gange von Negation zu Negation sollte er jedoch noch eine Station der satirisch-cynischen Negation des frivolen Geistes seiner Zeit durchmachen, von dem er selber nicht rein geblieben war. Er schrieb einen Roman, in welchem sein moralischer Standpunkt sich kritisch gegen die pariser Zustände kehrte. Dieser satirische Zug war es, der ihn von solchen Schriftstellern unterschied, die zwar auch die Liederlichkeit schilderten, damit aber den Zweck einer angenehmen Unterhaltung ihrer Leser verbanden, wie dies vorzüglich mit dem jüngern Crébillon der Fall war. Zuerst freilich, 1726, hatte er in seinen „Égaremens du coeur et de l'esprit" einen ernsten Roman angefangen, aber nicht vollendet. Er blieb die Bekehrung seines Helden schuldig und schrieb 1734 den erotischen Roman: „L'Écumoire", eine angeblich aus dem Japanischen übersetzte Geschichte, worin ein Prinz und eine Prinzessin durch den Zauber einer Fee auseinandergehalten werden, bis ein Gegenzauber — durch einen Schaumlöffel, woher der Titel — die Vereinigung der Liebenden bewirkt. Weil man in diesem Buch viel Anspielungen auf den Streit der Jesuiten mit den Jansenisten zu erblicken glaubte, wurde Crébillon eine Zeit lang in das Fort von Vincennes eingesperrt und gab daher später den Roman mit einigen Veränderungen unter dem Titel „Tanzaï et Nadarné" heraus. Im Jahre 1743 erschien sein gelesenster Roman: „Le Sopha", in welchem ein Geist Schabaam in ein Sofa gebannt und von Brahma verurtheilt ist, von Sofa zu Sofa zu wandern, bis gewisse frivole Bedingungen seiner Erlösung erfüllt sind. Eine recht eunuchische Haremsphantasie!

Les bijoux indiscrets. 1748.

(L'oiseau blanc.)

In dem Umgang mit Frau von Puisieux soll, wie seine Tochter erzählt, die Rede auf die schlüpfrigen Romane des jüngern Crébillon gefallen sein, welche damals viel Aufsehen machten. Diderot soll behauptet haben, daß es sehr leicht sei, eine solche frivole Composition zu verfertigen. Es komme nur darauf an, irgendeine, wenn auch noch so dürftige, gefallsame Grundlage zu finden, das übrige müsse die Ausführung thun. Frau von Puisieux bezweifelte, daß ihm dies möglich wäre. Nach vierzehn Tagen brachte er ihr den Roman „Les bijoux indiscrets" und funfzig Louisdor.

So, wie gesagt, erzählt die Tochter. Daß er der Frau von Puisieux als Geschenk funfzig Louisdor für verkaufte Manuscripte überbracht habe, scheint bei ihr eine stereotype Wendung zu sein. Wir lassen dies natürlich dahingestellt, halten jedoch die Veranlassung selber, die den Roman hervorrief, für wahrscheinlich.

Die „Bijoux indiscrets" erschienen zuerst 1748 in zwei Bändchen. Noch in demselben Jahre kamen in Holland unter dem angeblichen Druckort Monomotapa nicht weniger als sechs Auflagen davon heraus. Sehr oft wurde der Roman später gedruckt und in alle Gesammtausgaben der Diderot'schen Werke aufgenommen. Eine deutsche Uebersetzung von Meyer unter dem Titel „Die Verräther" erschien noch 1792 in Berlin. Lessing hatte in seiner „Hamburger Dramaturgie" 1767, mit Anerkennung die Stelle aus dem Roman übersetzt, in welcher Diderot das System des französischen Theaters kritisirt. Hierdurch war derselbe in Deutschland auch solchen Kreisen bekannt geworden, die sonst wol nie von ihm gehört hätten. Diderot selber bereute in spätern Jahren, ihn geschrieben zu haben. Er versicherte Naigeon, daß er sich gern den Daumen würde abhacken lassen, wenn er dadurch die Autorschaft dieses Romans zurücknehmen könnte. Er betrachtete ihn als eine der pestilenzialischen Aushauchungen der pariser Corruption. Naigeon malt sogar aus, wie die Gewissensbisse bei einem Atheisten viel



schrecklicher seien, als bei einem Anhänger einer positiven Religion, der durch die Beichte sich wieder Ruhe in seiner Seele schaffen könne. Diderot sei durch die Erinnerung an dieses wahnsinnige Product seiner Phantasie zeitlebens mit Kummer belastet gewesen und die Erwähnung desselben habe ihn immer in Verlegenheit gesetzt. Wir wollen diese Mittheilung zur Ehre Diderot's nicht bezweifeln, halten sie jedoch für übertrieben. Naigeon's Wahnsinn bestand darin, Diderot als Atheisten hinzustellen. Der Atheist soll aber nach ihm der strengste Moralist sein, der sich sittliche Vergehen niemals verzeihen kann und daher von steter Reue über sie gefoltert wird. Diese Unmöglichkeit, sich über seine Immoralität zu beruhigen, wird von Naigeon als ein Vorzug des Atheisten gepriesen, und Diderot soll ihm als Beispiel eines solchen gelten! Wenn Diderot in solchem Grade, als er mit vieler Rhetorik einige Seiten hindurch ausführt, von Qualen über die „Bijoux indiscrets" zerrissen gewesen wäre, hätte er dann wol in hohem Alter noch „Jacques le fataliste" geschrieben? Im Jahre 1743 stand er nicht an, jenen Roman sogar einer Frau, die er Zima nennt, zu widmen. Wenn, wie vermuthet werden muß, diese Zima Frau von Puisieux war, so ist dieser frivolen Dame recht geschehen, daß ihr Andenken an diesem schmuzigen Roman haftet.

Sucht man über ihn die Ansichten derjenigen zu erfahren, welche sich mit der Beurtheilung Diderot's beschäftigt haben, so trifft man in der Regel eine Lücke. Man erwähnt ihn, ohne sich weiter auf ihn einzulassen, indem man bedauert, daß Diderot überhaupt dergleichen habe schreiben können. Zuweilen steigert sich dies Bedauern zu einer Empörung über die scheußliche Verderbtheit der damaligen französischen Gesellschaft, der auch ein Geist, wie Diderot, verfallen gewesen sei. Diese Wendung des Mitleids und des Zorns ist gewiß sehr anständig, allein für die Erkenntniß Diderot's sehr unfruchtbar, denn sein Roman ist doch einmal da und nimmt in seiner Entwickelung seine Stelle ein. Daß Diderot selbst im Alter ihn verabscheute, gibt uns kein Recht, ihn zu ignoriren oder mit einigen dunkeln Phrasen ihm vorüberzuschlüpfen. Ermuthigen wir uns also, ihm ins Gesicht zu sehen.

Für unsere heutigen Leser können wir uns nicht überheben, den Inhalt mit einigen Worten anzudeuten, da wir die Bekanntschaft mit demselben nicht mehr, wie dies im 18. Jahrhundert möglich gewesen wäre, als eine ziemlich allgemeine voraussetzen können.

Im Königreich Kongo lebt der Sultan Mongogul in der zärtlichsten Ehe mit seiner Favorit-Sultanin Mirzoza. Nichtsdestoweniger beschleicht ihn mitunter die Langeweile und die gewöhnlichen Zerstreuungen der Höfe lassen sie ihn nur um so mehr empfinden. Da erinnert er sich eines alten Dämons Kukufa, der seinem Hause immer hülfreich ge-

wesen. An diesen wendet er sich, und der gefällige Kukufa gibt ihm einen Ring, welcher die sonderbare Eigenschaft hat, das Kleinod, le bijou, einer Frau, worin sie ihre eigenste Natur und zugleich eigenste Ehre hat, reden zu machen, sobald ein in den Ring gefaßter Stein auf sie hingewendet und wol gar gerieben wird. So wird ein bijou gezwungen, indiscret zu werden und die Geheimnisse seiner Besitzerin auszuplaudern. Natürlich würde diese Zauberkraft des Steins wenig zur Ergötzung nutzen, wenn er nicht seinem Inhaber zugleich die Macht verliehe, sich unsichtbar zu machen und sich auf seinen Wunsch überall hinversetzen zu können. Diese cynisch-barocke Erfindung gehört nicht Diderot, sondern dem Mittelalter. Sie ist einem alten Fabliau entnommen, welches Barbazan im dritten Bande seiner Sammlung mitgetheilt hat. Auf dieser ekelhaften Voraussetzung beruht der Mechanismus und die Komik der Erzählung, insofern die unfreiwilligen Geständnisse der Natur in den „Bijoux" sehr oft dem gemachten officiellen Betragen der Damen in der großen Welt widersprechen.

Mongogul experimentirt mit dem Zauberringe, wodurch sich die Gelegenheit ergibt, eine ganze Reihe von Frauen zu schildern, von Alcine, Eglé, Fanny, Cypria und Fulvia bis zu Olympia und Zaïde hin. Der Sultan berichtet seiner Mirzoza getreulich von seinen Entdeckungen. Ihre gemeinschaftliche Kritik der Zustände der Gesellschaft bildet die Kehrseite zur thatsächlichen Beschreibung derselben. Mit Ausnahme der muntern, in ihrem Benehmen nur unvorsichtigen Eglé, die deshalb von den andern Frauen verleumdet wird, trifft Mongogul überall auf Untreue bei den Frauen, und selbst die schöne, so ehrbar erscheinende Zaïde liebt nicht ihren Gemahl Kermades, sondern einen andern, Zuleiman, wenn auch auf das treueste und zärtlichste. Mongogul verspricht seiner Sultanin ein Schloß und einen kleinen Wickelschwanzaffen, den sie gar zu gern haben möchte, wenn er nur eine treue Frau an seinem Hofe fände. Eines Tages fällt Mirzoza in einen Starrkrampf, der sie todähnlich erscheinen läßt. Der Sultan versucht das Leben in ihr wiederzuerwecken, indem er Kukufa's Ring auf ihr Kleinod hinrichtet. Wirklich entzündet sich das Leben wieder in ihr, indem Mongogul sich zugleich vergewissert, daß seine Mirzoza ihm auf das treueste ergeben ist. Sie ist freilich, als sie zu völligem Bewußtsein kommt, außer sich über das Attentat des Sultans, er schwört ihr aber, daß er nicht aus Mistrauen, nur aus Neugierde, welche Wirkung das Experiment wol auf ihren Zustand haben werde, sich habe verleiten lassen. Die Treue der Liebe ist also doch keine Chimäre! Mirzoza selber ist die treueste Liebende.

Aus diesem Ueberblick des Ganzen wird man leicht entnehmen, daß

der Roman kein eigentlicher Roman, sondern ein Aggregat von novellistischen Erzählungen ist, die durch eine erotische Verwandtschaft zusammenstimmen und eine Galerie der verschiedensten Abschattungen des weiblichen Naturells darbieten. Das kalte, feurige, galante, kokette, wollüstige, zärtliche, launische, beständige, werden mit psychologischer Correctheit gezeichnet. Die Heuchelei, Intrigue, List, Verstellung, Leichtfertigkeit und Unersättlichkeit der Weiber wird in tausend pikanten Zügen veranschaulicht. Das Weib,. könnte man herauslesen, läßt sich durch Eigennutz, Vergnügen, Eitelkeit bestimmen, wenn nicht auch seine Liebe und Treue vertheidigt würde. Diderot hat die Satire auf die platonische Liebe nicht vergessen, sich aber nicht enthalten können, auch die Verirrungen des Geschlechtstriebes zu berühren. Die sapphische Liebe der Fricamone zur Acaris, die Neigung der Haria zu ihren Hunden, die Sodomiterei eines Paschas mit einer Stute werfen ihre düstern und widrigen Schatten in die komischen Lichter, die gewöhnlich in diesen cynischen Anecdoten spielen. Der bürgerlichen Gerechtigkeit sucht Diderot dadurch zu genügen, daß er den Ehebruch in Kongo sehr strenge, nämlich mit Verlust des sündigen Gliedes, der gewöhnlich den Tod nach sich zieht, bestraft werden läßt. Er erzählt deshalb eine Geschichte von Kersael und Fatme. Diese lebte mit Kersael in Ehebruch, den der bequeme Mann ignorirte. Als aber nach einigen Jahren Kersael einer Tänzerin Bimbreloque den Hof zu machen und von Fatme sich zurückzuziehen beginnt, beschuldigt sie ihn aus Rachsucht eines Tages unter großem künstlichem Aufsehen, daß er sie habe nothzüchtigen wollen. Schon sollte Kersael, zum Tode verurtheilt, hingerichtet werden, als Mongogul durch seinen Ring Fatme's Verrath enthüllte und Kersael rettete, während Fatme verurtheilt wurde, ihr Kleinod von einem florentiner Vorlegeschloß gefangen gehalten zu sehen.

Es liegt einmal in der Armseligkeit dieser ganzen sinnlichen Region, daß sie, auch bei dem größten Aufwande der Phantasie, auch bei einem verschwenderischen Reichthum des Witzes, dennoch einen frostigen Eindruck hinterlassen muß. Nur die Satire, nur die Komik, nur das Kolossale der Uebertreibung, können uns, sozusagen, den Ablaß für die Sünde gegen den Geist der Sittlichkeit und der Kunst ertheilen, uns in solchen Vorstellungen zu bewegen. Je größer aber das Talent ist, das in solchen licenziösen Darstellungen zu Tage kommt, um so mehr schmerzt es uns, daß es seine Kraft nach solchen Gegenständen hinwendet und daß es nicht dem wirklichen Ideal opfert. Dieser Schmerz kann bei Diderot zur Erbitterung werden, wenn wir sehen, wie er lachenden Muthes seine unerschöpfliche Einbildungskraft und seinen sprudelnden Witz in solche Pfützen sich verlaufen läßt.

Er hat die närrischsten Einfälle. Als es zum Schrecken der Frauen bekannt wird, daß ihre Kleinodien oft urplötzlich mitten in der Gesellschaft höchst unbequeme Bekenntnisse abzulegen anfangen, wirft sich die Industrie sofort darauf und kündigt an, Maulkörbe für die gefährlichen Verräther fertigen zu können. Die Brahminen streiten, ob die Sprachengabe der Kleinode ein Wunder sei. In zwei Kapiteln, welche nur die Ausgabe der Diderot'schen Werke von Brière besitzt, 18 und 19, wird die Schließung der Ehe bei einem Inselvolk höchst burlesk vorgenommen, indem die Kraft der Aspiranten von den Priestern durch ein Thermometer und außerdem die Gestalt ihrer respectiven Kleinode gemessen wird, weil die Ehe nur gestattet wird, wenn sie einander conform sind. Die an sich ekelhafteste Geschichte des bijou voyageur wird in der Form dadurch drollig, daß sie in der Sprache der verschiedenen Liebhaber vorgetragen wird, mit denen es zu thun gehabt hat u. s. w. Diderot ist nicht, wie Rabelais, Dichter genug, uns mit solchen Späßen ganz ins Unbedingte zu versetzen. Er besitzt auch nicht das komische Pathos eines Aristophanes, das uns unaufhaltsam fortreißt. Er hat vom Gelehrten zu viel doctrinären Ton, der ihn in den frivolen Sphären zu schwerfällig, zu pedantisch, ich möchte sagen, zu gründlich werden läßt. Statt zerplatzende Seifenblasen schillern zu lassen, wirft er seine cynischen Scherze wie Steine aus Ballisten. Die Seltsamkeit, Schelmerei und Ungeheuerlichkeit solcher obscönen Einfälle kann uns zwar ein flüchtiges Lächeln abnöthigen, schließlich aber nur jene öde, verdrießliche Stimmung in uns hinterlassen, die wir immer nach einer Degradation empfinden, welche unsere Schwäche überrascht hat.

Diderot's Roman würde daher in der That verdienen, ihn nur mit Verachtung in den Abgrund der scheußlichen Gattung hinunterzustoßen, welcher er durch sein Thema angehört, wenn er nicht einige Elemente enthielte, die ihn doch wieder über den Bereich derselben herausheben und die gegen den schäbigen Eindruck der schlüpfrigen Scenen ein glückliches Gegengewicht ausmachen. Diese Elemente sind das sittenschildernde, das kritische und das phantastische.

Nach dem Vorgange von Montesquieu in den „Lettres Persanes", vom jüngern Crébillon in „Tanzaï und Nadarne", bediente sich auch Diderot der Maske orientalischer Localitäten, Sitten und Namen, um ungefährdeter die ihn umgebende Gegenwart darstellen zu können. Kongo ist Frankreich, die Hauptstadt Banza ist Paris, Erguebzed Ludwig XIV., Mongogul Ludwig XV., Mirzoza die Marquise Pompadour, Selim, der feingebildete Hofmann, der Marschall Richelieu. Diderot beobachtet formell das afrikanische Costüm, aber mit komischem Uebermuth vergißt er es plötzlich absichtlich und spricht

geradezu von Paris, von den pariser Stutzern, von den Spieltischen, von den maskirten Bällen, von dem Tanzmeister Marcel, von den Sängern Jélyote und La de Maure, von der Großen Oper, von der Akademie der Wissenschaften, von Voltaire u. s. w. Die orientalische Verschleierung soll nur die höchsten Würdenträger der Gesellschaft decken. Es würde ungeschickt sein, die einzelnen Geschichten selber und die untergeordnetern Personen in der damaligen pariser Tagesgeschichte aufsuchen zu wollen; denn hier trat unstreitig die freie Phantasie Diderot's ein, wenn er auch den Stoff im allgemeinen in der That aus der bodenlosen Corruption des damaligen französischen Hofes entnahm, sodaß er weder die Orgien der petites maisons noch die Pensionserschleichungen vergißt. Daß die Geistlichen unter dem Namen der Brahminen, welche die Tiefen der Brahminologie studiren und Enthaltsamkeit heucheln, besonders aber die Klöster mit ihren heimlichen Unsitten angegriffen werden, ist bei Diderot selbstverständlich.

Durch dies sittenschildernde Element gewinnt Diderot's Roman eine historische Beziehung, die ihn von dem Troß gewöhnlicher Wollustpinseleien vortheilhaft unterscheidet. Noch höher steht Diderot in dem kritischen Element, denn hier ist es, wo sein Sinn für Wahrheit und Schönheit durch die Satire mit instinctiver Gewalt durchbricht. Hier ist es, wo er uns mit sich wieder versöhnt. Mit gründlicher Kenntniß, mit Scharfsinn, mit Humor, kritisirt er das Drama, die Oper, die Akademie der Wissenschaften und der Inschriften. Wie ergötzlich ist nicht die Schilderung, die er von dem Streit der Cartesianer und der Newtonianer macht, als der Verfechter der Wirbeltheorie Vorticoso Olibri und der Attractionär Reciproco die Akademie zu einer feierlichen Sitzung veranlassen, über beide Systeme sich auszusprechen! Diderot's Sehnsucht nach schöner Natur reagirt auf das heftigste gegen die patentirte Künstelei der akademischen Unnatur. Er kritisirt die beschränkte Theorie, welche das Theater der Franzosen beherrschte, sowie die Ausartung der Musik in der Oper, mit revolutionärem Freimuth. Unbarmherzig geißelt er die todte und anmaßende Gelehrsamkeit. Mit vernichtender Persiflage verhöhnt er den Stelzenton der akademischen Lobreden. Die innere Leerheit so mancher Aufgaben der damaligen Akademie, der falsche Prunk ungenauer und nichtsbeweisender Citate, das Unnütze pedantischer Silbenstecherei, werden von ihm mit der feinsten Komik verlacht.

Endlich in dem phantastischen Element geht Diderot bis zu wirklich dichterischen Effulgurationen fort, denn in seinen Liebesgeschichten muß man zwar bewundern, wie leicht ihm die Erfindung wird, wie sehr ihm alles zu Gebote steht, wie nichts sich seiner Feder versagt, allein wahrhafte Poesie

wird man vergeblich darin suchen. Hingegen in den Träumen des Sultans und der Sultanin, in den Begebenheiten Kanoglou's, Mongogul's Großvaters, entbindet sich eine Kraft der Phantasie, die wahrhaft poetisch wird. Mirzoza's Traum zeigt ihr die Büsten der großen Dichter und Philosophen des Alterthums, wie ein Heer von Zwergen sich abmüht, sie zu bekritzeln, zu verstümmeln, zu verzerren. Mongogul's Traum führt uns in das luftige Reich der Hypothesen, in welchem der herrlich erscheinende Ideenpalast, der die Ewigkeit beansprucht, von dem Tritt des herannahenden Kolosses Experienz so erschüttert wird, daß er zusammenstürzt. Dieser Traum, der den Realismus Diderot's in seiner ganzen Jugendfrische malt, ist ein Meisterstück, und er selbst hat ein Bewußtsein darüber gehabt, denn er gibt dem Kapitel, das ihn enthält, die Ueberschrift, daß es vielleicht das beste sei, aber das am wenigsten gelesen sein werde. Die wunderbaren Begebenheiten an Kanoglou's Hofe entspringen aus lustigen Streichen, welche der Zauberer Kukufa spielt. Einmal werden alle Hofleute und Beamte, alle Generale und Soldaten in Hampelmänner verwandelt, welche dem Zug eines Bindfadens gehorchen; ein andermal fangen die Weiber an, auf dem Kopf zu gehen; ein drittes mal werden alle kurzsichtig u. s. w. Scherzhaft leitet Diderot aus solchen Vorfällen den Ursprung bizarrer Moden, des Brillentragens, der Operngucker, der Pirouetten u. s. w. ab.

Uebrigens müssen wir Diderot zugestehen, daß er trotz des Cynismus, der in seiner Grundvoraussetzung herrscht, eine gewisse Grenze der Decenz niemals überschreitet. Das einzige mal, wo es geschieht, in den Bekenntnissen des reisenden bijou Cypria, die er zur Vollständigkeit seines Gemäldes wahrscheinlich für nothwendig hält, thut er es sogleich in aristophanisch-kecker Uebertreibung frank und frei in englischer, lateinischer, italienischer und spanischer Sprache. Das satirische Element seiner Schilderung ließ die Neigung zum schwächlich Lüsternen, zur lasciven Obscönität, zum raffinirten Nervenkitzel, gar nicht aufkommen. Es ist ein männlicher Geist, der sich überall fühlbar macht. Diderot hatte auch Geschmack genug, die Monotonie zu vermeiden, nicht nur, indem er in den Novellen eine große Mannichfaltigkeit entwickelte, sondern auch, indem er, um den weiblichen Zwangconfessionen ein männliches Gegengewicht zu geben, einen Mann einführt, der freiwillige Geständnisse macht. Dieser Mann ist der ritterliche und feinsittige Selim, dessen Unterhaltung die junge Mirzoza besonders liebt und den sie veranlaßt, ihr offenherzig seine galanten Abenteuer zu erzählen.

Dem Roman der „Bijoux indiscrets“ folgte, vielleicht noch in demselben Jahre, eine Erzählung: „L'oiseau blanc, conte bleu.“ 1777

Die Favorit-Sultanin läßt sich, besser einzuschlafen, von einer Chatouilleuse

die Fußsohlen reiben und von zwei Emirn und zwei Kammerherren Geschichten erzählen, wobei sie die despotische Laune hat, die Erzähler plötzlich nicht nur mit Bemerkungen zu unterbrechen, sondern auch wechseln zu lassen.

In den acht Soiréen wird eigentlich nur Eine Geschichte, die eines japanischen Prinzen Genistan, erzählt, den sein Vater Zambador ausschickt, um eine Prinzessin nicht für sich, sondern für ihn, als Braut zu werben. Natürlich verliebt sich aber der Prinz selbst in die Prinzessin Lirila, um die es sich handelt. Es begegnet ihm, daß er von einem Nebenbuhler in einen Vogel verwandelt wird und in ein Kloster geräth, wo die Nonnen von ihm entzückt sind, weil er so schön singt, weil sein Gefieder so weich, sein Kuß so sanft ist. Nach einiger Zeit kommen funfzig Nonnen, die schöne Agariste an der Spitze, mit funfzig Kindern nieder, die sämmtlich Flügel haben. Der Prinz verläßt das Kloster und kommt zur Prinzessin Lively. Er verliebt sich in sie, wird auch von ihr zärtlich gepflegt, soll aber, als er seine Federn verliert und eine rauhe Stimme bekommt, geschlachtet und auf dem Rost gebraten werden.

Er flüchtet sich und gelangt endlich wieder zu seiner Freundin Vérité, die ihn entzaubert und wünscht, daß er die Polychresta heirathen möge, weil sie als eine reiche und verständige Frau am meisten beitragen werde, die Schulden zu bezahlen, in welche sein Vater sich gestürzt hat. Genistan entschließt sich endlich dazu, seufzt aber immer nach Lively, obwol sie ihn hatte wollen braten lassen. Die Frau Vérité und der Kaiser Zambador willigen endlich darein, daß er auch die reizende Lively heirathe, nachdem die Staatsmänner bewiesen haben, daß es den Gesetzen des Reichs nicht widerspreche, und die Priester, daß es nicht unsittlich sei. In den alten heiligen Büchern kämen auch schon Beispiele der Bigamie und der Dispensation vom Gesetz vor, welche auch sie für die kleine Summe von 100000 Thalern ertheilen wollten. So lebte nun Genistan, der seinem Vater auf dem Thron folgte, für die Regierung, für die Ordnung des Haushalts, für die Erzeugung und die Erziehung der Kinder mit Polychresta, der verständigen Hausfrau, und für das Vergnügen mit Lively.

Der eigentliche Kern dieser anmuthigen Erzählung, die wie wir schon hörten, von der Polizei im Manuscript confiscirt und erst 1798 gedruckt wurde, ist eine Allegorie, die, wie geschickt sie auch durchgeführt sei, doch an dem Erbübel aller Allegorien leidet, die Individualität nicht als eine natürliche, nur als eine künstliche, als den nur personificirten, nicht wahrhaft persönlichen Träger eines Begriffs erscheinen zu lassen. Der Fee Vérité, also der Wahrheit, steht Rousch, der Dämon der Lüge, gegenüber.

Zwischen beiden als den Extremen befindet sich die Aufrichtigkeit einerseits, die Verschlagenheit andererseits. Zu ihnen gesellen sich die Schlauheit: Serpilla, und der Wirrwarr: le prince Lubrelu. Eine höchst eigenthümliche Schöpfung Diderot's ist die Prinzessin Trocilla, d. h. die Bizarrerie, die er mit köstlicher Laune schildert.

Der Reiz der Erzählung soll nun darin bestehen, daß in den Handlungen der Personen, wie sie sich bald anziehen, bald abstoßen, wie sie bald sich miteinander verbinden, bald sich isoliren, die Dialektik dargestellt wird, die in der Wirklichkeit zwischen allen diesen Begriffen stattfindet. Lively repräsentirt offenbar die Phantasie, Lirila die dumpfe Vegetation der Natur, Polychresta den Verstand, Genistan den Geist, der die Wahrheit zu seiner mütterlichen Freundin und Beratherin, den Verstand zu seiner Hausordnung und die Phantasie zu seiner Erholung hat.

Paßt diese Allegorie von der Bigamie eines geistvollen Mannes mit einer tüchtigen, kindergebärenden und kindererziehenden Hausfrau und mit einer ätherischen Geliebten nicht auf Diderot selber, der im Hause mit seiner wirthlichen Annette Champion, außer dem Hause mit Frau von Puisieux, mit Fräulein Voland lebte?

Wir könnten jetzt fragen, was ihn nach diesen erotischen und satirischen Compositionen zunächst beschäftigte, müßten wir nicht noch einen Augenblick bei einem Vorwurf stehen bleiben, den ihm Laharpe in seiner „Philosophie du dix-huitième siècle" gemacht hat. Wir haben oben selber zugestanden, daß der Roman von den „Bijoux indiscrets" eine Beziehung auf die Zeitgeschichte zuläßt und daß man in Mongogul Ludwig XV., in Mirzoza die Frau von Pompadour wiederfinden kann, aber wir haben auch gewarnt, diese Analogie in das Detail zu verfolgen, weil sie hier den Anhalt zur Congruenz verliert. Laharpe wirft nämlich Diderot die niedrigste Schmeichelei gegen Ludwig XV. vor. Er gesteht, daß derselbe damals in seiner schönsten Periode sich befunden habe, welche die größten Erwartungen der Nation erregte, und daß insofern Diderot's Lob nicht ungerechtfertigt gewesen sei; allein er habe sich zur servilsten Panegyrik herabgewürdigt. Wir leugnen dies, denn die Stelle, welche Laharpe als seinen Hauptbeweis anführt, hat im Zusammenhang eine ganz andere Bedeutung, als wenn man sie herausreißt und als das persönliche Bekenntniß Diderot's betrachtet. Diderot schildert nämlich im 14. Kapitel das Durcheinander des Urtheils des Publikums über die Regierung Mongogul's. Jeder der Sprechenden glaubt das Regieren besser zu verstehen und versichert, daß, wenn er Sultan wäre, alles von ihm Getadelte ganz anders sich gestalten sollte.

Die Pointe ist die Satire auf die Kannegießerei der Philister über-

haupt. Ein alter Soldat, der lange diesem Geschwätz zugehört und die Schlacht bei Fontenay selber mitgemacht hat, meint zuletzt, daß, wer nicht einmal seine eigene Familie regieren könne, schweigen und sich doch nicht einbilden solle, den Staat besser zu regieren. Der Tadler solle den Göttern danken, unter der Herrschaft eines Fürsten geboren zu sein, dessen Klugheit seine Minister erleuchte, dessen Tapferkeit der Soldat bewundere, der sich bei seinen Feinden Furcht, bei seinen Völkern Liebe erworben habe, und dem man nur eine zu große Mäßigung gegen solche Leute, wie ihresgleichen, vorwerfen könne. Diderot läßt hier das Lob des Monarchen von einem Soldaten aussprechen, wie er zuvor seitenlang von andern den Tadel über ihn hat sich ausgießen lassen.

Laharpe commentirt diese Worte folgendermaßen: „Wenn ein anderer, als ein Philosoph, diese letzten Worte geschrieben hätte, glaubt ihr, daß es für dies Attentat auf die Denkfreiheit Invectiven genug in der französischen Sprache und Strafen genug in den revolutionären Gesetzen geben würde?“

Wir glauben, zur Vertheidigung Diderot's nichts weiter hinzufügen zu dürfen. Laharpe ignorirt, daß Diderot nicht als Historiker schreibt, daß er, wenn er einen Sultan und eine Sultanin schildert, die miteinander in glücklichem und zärtlichem Einverständniß leben, nicht mit Voltaire verglichen werden kann, der Ludwig XIV. in einem historischen Werke verherrlicht hatte. Das thut Laharpe aber, indem er die satirische Komik Diderot's ganz übersieht, die gerade aus dem plötzlichen Ueberspringen aus dem orientalistischen Zuschnitt des Ganzen in die Wirklichkeit des pariser Lebens besteht, oder das, was zum Lobe des Fürsten gesagt wird, sofort wieder in eine ironische Beleuchtung stellt. So beschreibt er z. B. die sorgfältige Erziehung, welche Erguebzed seinem Nachfolger durch Maler, Philosophen, Dichter, Mathematiker, Tanz- und Fechtmeister habe geben lassen, und schließt diese Beschreibung mit den Worten: „So entbehrte denn Mongogul keiner Kenntniß dessen was junge Fürsten im funfzehnten Jahre zu lernen pflegen, und verstand mit zwanzig Jahren ebenso vollkommen zu trinken, zu essen und zu schlafen, als irgendein Potentat seines Alters.“ Oder er beschreibt die Verbesserungen, welche Mongogul für Wissenschaften und Künste gemacht habe, und fügt hinzu, daß seine Universität dies nie habe begreifen können, weil er dies alles gethan habe, ohne ein Wort Latein zu wissen.

Aber Laharpe will Diderot's Charakter auch noch nach einer andern Seite hin verdächtigen, indem er sagt: „Der Autor, der so nachsichtig gegen die Sultane war, war es keineswegs ebenso gegen seine Mitbrüder,

die Romanschriftsteller, denn diese Mitbrüder waren Nebenbuhler und Nebenbuhler, die damals viel bekannter waren als er. Daher schont er sie auch nicht. Er läßt dem Sultan von Kongo als Einschläferungsmittel die Lektüre der „Marianne" von Marivaux, der „Confessions" von Duclos, der „Égarements" von Crébillon dem Sohne verordnen. Dies waren gerade die drei Romane, die in jener Zeit den meisten Erfolg hatten." Laharpe motivirt das Verdienst eines jeden und schließt dann: „Die drei Romane, welche Diderot uns hinterlassen hat, nähern sich jenen nicht im mindesten; urtheilt danach über seine Billigkeit und Bescheidenheit!"

Wir lesen aber vielmehr am Schluß des 46. Kapitels, daß dem Sultan, um sich gegen Einschläferung zu schützen, von seinem Arzt ein Recept gegeben wird, welches die heftigste Wirkung hatte. „Le sultan se précautionna d'un antisomnifère des plus violents." Und nun werden vier Seiten von Marivaux' „Marianne" und seinem „Paysan perverti", ein Blatt von den „Égarements" und fünfundzwanzig und eine halbe Zeile von den „Confessions" empfohlen. Das Factum ist also das gerade Gegentheil von Laharpe's Anschuldigung. Urtheilt danach, möchten wir ausrufen, über Laharpe's Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit!

Diderot stand mit seinem Roman an einem Scheideweg. Sollte er, wie ein Crébillon, sich der leichten Unterhaltungsliteratur, oder wie sein Freund d'Alembert, der ernsten Wissenschaft zuwenden? Wir werden sehen, wie er sich für die Wissenschaft entschied.

Mémoires sur différents sujets de mathématiques. 1748.

Die unendliche Vielseitigkeit und productive Leichtigkeit Diderot's hatten ihn nicht zu viel Zeit auf seine morgenländischen Satiren verwenden lassen, aber er fühlte selbst das Bedürfniß, von ihnen wieder zu ernstern Studien überzugehen. Die Mathematik hatte ihn stets interessirt. Er hatte Unterricht darin gegeben, aber er war noch nicht als Schriftsteller darin aufgetreten. Er war als Lehrer der Mathematik mit Gousse und Prémontval bekannt geworden, die eine Schule für den mathematischen Unterricht eröffnet hatten. Sie wurde auch von einem jungen Mädchen besucht, das ein großes Talent verrieth. Es war Marie Anne Victorie Pigeon, die Tochter eines sehr geschickten Mechanikers Jean Pigeon, der unter anderm zwei sehr schöne Hemisphären machte, die zuletzt in den Sälen der Akademie der Wissenschaften aufgestellt wurden. Prémontval verliebte sich, wie Diderot selber in „Jacques le fataliste" erzählt, in seine reizende Schülerin. Sie wurde schwanger von ihm und er flüchtete mit ihr erst nach der Schweiz, wo er sie heirathete, dann nach Berlin, wo er Mitglied der Akademie wurde und 1767 starb. Seine Frau gab 1750 eine Biographie ihres Vaters und später „Le mécaniste philosophe" heraus. Diderot widmete ihr, indem er zum ersten mal seinen Namen als Autor nannte, 1748 seine „Mémoires sur différents sujets de mathématiques", mit dem Motto: „Amoto quaeramus seria ludo." Sie scheint ihm nämlich Vorwürfe über seinen tollen Roman gemacht zu haben, denn er sagt in der Zueignung an sie: .

„Ich werde Ihren Vorwürfen nicht das Beispiel von Rabelais, Montaigne, von La Motte-le-Bayer, von Swift und von einigen andern, die ich nennen könnte, entgegensetzen, die in der cynischsten Weise die Lächerlichkeiten ihrer Zeit angegriffen und doch den Titel von Weisen bewahrt haben. Ich will, daß der Skandal aufhöre, und verlasse, ohne die Zeit mit einer Apologie zu verlieren, die Grille und die Schellen, um sie nie wieder aufzunehmen, und komme zu Sokrates zurück. Glauben Sie indeß, daß unter llen Vortheilen, welche Sie an diese Rückkehr anzuknüpfen beliebten, der

einzige, der mir geschmeichelt hat, der ist, Ihnen die ersten Früchte derselben zueignen zu dürfen. Ich habe gedacht, daß, wenn sie Ihrer würdig, sie auch des Publikums nicht unwürdig wären.

„Möchten Sie dieselben annehmen und Ihren Namen mit Nachsicht an der Spitze eines Werks erblicken, das in Wahrheit ernst ist, worin man aber Ihnen vertraute Gegenstände in einer Ihnen nicht fremden Form behandelt.

„Weder Ihrem Geist noch Ihren Reizen, Madame, sondern lediglich Ihren Talenten und Ihren Kenntnissen habe ich diesmal zu huldigen mir vorgesetzt."

Daß die Madame de P...., an welche diese Widmung sich richtet, nicht, wie oft gesagt worden, Madame de Puisieux, sondern Madame de Prémontval ist, erhellt einmal daraus, daß jene, die ihn zur Abfassung der „Bijoux indiscrets" veranlaßt hatte, ihm keinen Vorwurf darüber machen konnte; sodann aber aus dem Schluß des Avertissement de l'auteur, welches der Widmung folgt und wo Diderot sagt, „daß er es gar nicht zu machen nöthig gehabt hätte, wenn alle Personen, in deren Hände dies Buch fallen könnte, ebenso unterrichtet wären wie diejenige, welche ihm die Widmung desselben erlaubt habe, denn ihre Werke würden unverzüglich beweisen, daß das Lob, welches er hier ihrem Geist und ihren Kenntnissen zolle, die strengste Wahrheit sei".

Diderot stellte in dieser Schrift folgende Abhandlungen über allgemein interessante Gegenstände zusammen:

1) „Principes généraux d'acoustique." Ein Versuch über Aufstellung einer eigenthümlichen Methode, den Ton so zu fixiren, daß man überall und zu jeder Zeit ein Musikstück genau in demselben Ton spielen könne.

2) „Examen sur la développante du cercle."

3) „Preuve expérimentale d'un principe de mécanique sur la tension des cordes."

4) „Projet d'un nouvel orgue."

5) „Lettre sur la résistance de l'air au mouvement des pendules, avec l'examen de la théorie de Newton sur ce sujet." Diderot hatte einen fortlaufenden Commentar zu den Principien von Newton geschrieben. Als ihm aber Jacquier und Lesueur mit dem ihrigen zuvorkamen, in welchem alles geleistet war, was auch der seinige Nützliches enthalten konnte, warf er denselben ins Feuer und behielt nur den Stoff zu diesem Briefe daraus zurück, in welchem er zu beweisen suchte, daß die Hemmungen, welche der Widerstand der Luft der Bewegung der Pendel entgegenstellt, sich wie die

Quadrate der durchlaufenen Bogen, nicht wie die Bogen verhalten, was Newton vorausgesetzt hatte.

D'Alembert hat oft bedauert, daß Diderot sich nicht den mathematischen und physikalischen Wissenschaften ausschließlich gewidmet habe, weil er mit seinen vielen Kenntnissen und seinem großen Talent gewiß bedeutende Erfolge darin erzielt haben würde. Wir beschränken uns auf einige Mittheilungen aus diesen Schriften, die uns zugleich zeigen werden, wie tief Diderot auch in die Musik eingedrungen war, die er zeitlebens leidenschaftlich liebte.

In der Einleitung zu den allgemeinen Principien der Akustik sagt er: „Wenn man nur die Töne an sich, ihr Vehikel und die Gestaltung der Organe betrachtet, so würde man glauben, daß ein Adagio von Michel, eine Gigue von Corelli, eine Ouverture von Rameau, eine Chacone von Lulli, vor 2000 Jahren, wie heute, in der Tatarei wie in Paris, bewunderungswürdige Musikstücke sein müßten. Die Erfahrung beweist indessen das Gegentheil." An sie anknüpfend, wirft Diderot die Frage auf, wie es möglich sei, daß die Musik der Barbaren und der Gebildeten, der Alten und der Modernen, der Franzosen und der Italiener, eine so verschiedene sein könne, da doch unter allen Umständen die Anwendung der Octave, Quinte, Terz und Sext das Ohr in der Harmonie angenehmer erregen müßten, als die Septimen, die Secunden, Tritonen und andere Intervalle, welche wir dissonirende nennen. Dies führt ihn auf eine Untersuchung der allgemeinen Gesetze der Musik, die wiederum auf der Natur des Tons beruhen müssen. So gelangt er zu der speciellen Aufgabe, die er zu lösen trachtet, daß man, wenn man die Länge einer Saite und das Gewicht kennt, welches sie spannt, die Anzahl der Schwingungen bestimmt, die sie in einer gegebenen Zeit macht. Taylor, Newton's Zeitgenosse, unternahm zuerst die Lösung dieses Problems. Diderot nimmt dieselbe mit Bezug auf eine Abhandlung d'Alembert's in den Schriften der berliner Akademie durch und geht von da zu den Versuchen Euler's über, die Grenzen der Wahrnehmung des Tons für das Ohr zu bestimmen, wenn seine Schwingungen zu groß oder zu klein sind. Der tiefste Ton, der unserm Ohr noch empfindlich ist, macht nach Euler's Berechnung in der Secunde 30, der höchste 7552 Schwingungen. Zwischen diesen beiden Extremen liegen 8 Octaven. Die Tonempfindung als solche läßt sich, weil sie subjectiv ist, nicht messen, nur die Länge der Saiten und die Anzahl der Schwingungen bietet einen objectiven Anhalt. Die Töne sind aber nicht nur nach ihrer Tiefe und Höhe, sondern auch nach ihrer Stärke und Schwäche verschieden. Die Einförmigkeit des Tons erfordert den Isochronismus der Schwingungen.

Das Vergnügen, welches die Musik gewährt, kann nur in der Wahrnehmung der Verhältnisse der Töne zueinander bestehen, weshalb die einfachen Verhältnisse als die am leichtesten faßlichen am meisten gefallen müssen und die Dissonanz in der Musik nur die Monotonie, keineswegs die Symmetrie und Harmonie, aufheben soll. Die Geschwindigkeit der Bewegung der Luftmolecule durch den Ton muß der Geschwindigkeit der Schwingungen der Saiten entsprechen. Diderot kritisirt Euler's Sätze hierüber mit Bezug auf die verschiedenen Instrumente, nämlich die Saiten-, Schlag- und Blasinstrumente. Schall (bruit) und Ton (son) unterscheiden sich darin, daß der Schall einfach ist, wie der Schall des Windes, des Donners, eines geworfenen Körpers u. s. w., der Ton hingegen zugleich die ihn begleitenden harmonischen Töne miterregt, von welchem Princip Rameau in seiner „Génération harmonique" ausgegangen war, welche Diderot hier lobend anerkennt. Er sucht nun, mit Beziehung auf Fontenelle und Sauveur, eine Methode zur Ausmittelung eines gleichen Tons anzugeben, wobei er sich speciell auf die Flöte einläßt.

Die zweite Abhandlung hat den Unterschied der geometrischen und mechanischen Curven zu ihrem Gegenstande, um eine leichtere und genauere Methode für die Theilung des Kreises in commensurable oder incommensurable Theile zu finden.

Die dritte Abhandlung ist nur ganz kurz, um ein Gesetz der Mechanik für die Spannung der Saiten durch die Erfahrung zu bestätigen. Es soll durch den Ton bestimmt werden, ob eine Saite, die an einem ihrer Enden befestigt und an dem andern von einem Gewicht gezogen ist, ebenso gespannt ist, als wenn sie an ihren beiden Enden von zwei gleichen Gewichten gezogen würde.

Die vierte Abhandlung betrifft eine Verbesserung der deutschen Orgel (Orgue d'Allemagne), d. h. des Leierkastens, ihn für die Unterhaltung, für die musikalische Ausbildung der Kinder und für den Gebrauch kleiner Kirchengemeinden durch eine andere Einrichtung seines Cylinders und dessen Notirung fruchtbar zu machen. Diderot unterläßt nicht, auch die Inconvenienzen seiner Verbesserung auseinanderzusetzen.

Die fünfte Abhandlung über den Widerstand der Luft bei der Pendelbewegung enthält zwei Sätze: 1) Die Geschwindigkeit eines Pendels von einer gegebenen Länge zu finden, der von einer gegebenen Höhe auf irgendeinen Punkt des Bogens fällt, den er durchläuft. 2) Die Geschwindigkeit eines Pendels von einer gegebenen Länge in irgendeinem Punkt des von ihm durchlaufenen Bogens zu finden, indem er von der verticalen Lage durch einen gegebenen Anstoß wieder in die Höhe steigt. Diderot schließt

mit einer Kritik Newton's hierüber, von dem er, bei aller Verehrung für ihn, behauptet, daß der Calcul seinen Ansichten widerspreche. Er hat sich in einer spätern Abhandlung, im Aprilheft der „Mémoires de Trévoux" (1761): „Réflexions sur une difficulté proposée contre la manière, dont les Newtoniense xpliquent la cohésion des corps", noch einmal über Newton in Betreff der Attraction zur Erklärung der Cohäsion geäußert. Man war über die Beantwortung dieses Problems weit auseinandergegangen. Einige wollten die Attraction lediglich auf das Planetensystem beschränken und für die Cohäsion eine andere Ursache postuliren. Diderot war der Ansicht, daß man die Einheit des Princips der mechanischen Bewegung, die Attraction, nicht aufgeben dürfe, vielmehr versuchen müsse, diejenigen Bedingungen zu finden, welche seine Erscheinung in der Cohäsion modificirten, denn es sei das Verfahren der Natur, eine und dieselbe Action durch besondere Beschränkungen ins Unendliche zu vermannichfaltigen, z. B. die Action des Stoßes. Das allgemeine Gesetz der Attraction bestehe darin, proportional den Massen nach dem umgekehrten Quadrat der Entfernung zu wirken; dies Gesetz könne sich auch bei der Cohäsion nicht verleugnen, allein es trete hier eine bedeutende Modification durch die außerordentliche Kleinheit der Theile der Materie, durch die Gegenseitigkeit ihrer Anziehung, welche sie miteinander in Contact bringt, und durch ihre Beschaffenheit, z. B. die Härte, ein. Diese Umstände könnten die Geschwindigkeit beschleunigen, ohne daß man deshalb eine andere Potenz, als die des einfachen Quadrats, anzunehmen brauchte. Er sucht nun durch Rechnung zu beweisen, daß die kubische Potenz für die Cohäsion zu hoch sein würde.

Lettre sur les aveugles. 1749.

Wenn wir Diderot 1748 sich lebhaft mit dem Wesen des Tons und des Gehörs beschäftigen sehen, so zeigt uns das Jahr 1749 ihn nicht weniger von einer Untersuchung über das Licht und das Auge hingenommen. Er schrieb anonym die für ihn so verhängnißvoll gewordene „Lettre sur les aveugles, à l'usage de ceux, qui voient", mit dem Motto aus Virgil's Aeneis, V, 231: „Possunt, nec posse videntur." Dieser Brief ist an Frau von Puisieux gerichtet.

Herr von Réaumur hatte an einem Blindgeborenen die Operation des Linsenstaars gemacht. Vergeblich hatte Diderot derselben mit Frau von Puisieux beizuwohnen gewünscht. Réaumur hatte nur Frau Dupré de St.-Maure zugelassen. Um seine Freundin zu entschädigen, schreibt nun Diderot ihr die Beobachtungen, die er selbst über die Blinden gemacht hatte.

Er erwähnt, daß ein preußischer Augenarzt, Hilmer, der Tochter Simoneau's den Staar operirte, und erzählt, daß er an demselben Tage mit seinen Freunden den Blindgeborenen aus Puisaux, einer kleinen Stadt des Gatinais, besucht habe. Er gibt eine sehr anziehende Schilderung desselben, voll von feinen physiologischen und psychologischen Beobachtungen, welche damals noch das Verdienst der Neuheit hatten. „Das Auge", sagte dieser Blinde, „ist ein Organ, auf welches die Luft die nämliche Wirkung macht wie mein Stock auf meine Hand." Das Verhalten des Blinden wird nach allen Seiten hin analysirt und bis zu seinen Urtheilen über moralische Gegenstände hin verfolgt. Dieser Blinde drückte seine Verwunderung über unsere Schamhaftigkeit aus, gewisse Glieder dem Anblick zu verbergen. Obwol wir, meint Diderot, in einem Jahrhundert leben, in welchem der philosophische Geist uns von einer Menge von Vorurtheilen befreit hat, so glaube er doch nicht, daß wir jemals zu einer so vollkommenen Verkennung der Vorurtheile gelangen werden als ein Blinder. Er glaubt, daß die Blinden, weil sie die Klage nur hören, allein den mimischen Ausdruck des Schmerzes nicht sehen, im allgemeinen zur Inhumanität neigen könnten. Diderot hat unrecht mit

dieser Vermuthung, denn der Gehörsinn erschließt uns das Innerste der Seele, und die Blinden sind in der Regel gesellig, mitfühlend, wohlwollend. Unsere Tugenden, meint er, hängen so sehr von unserer Art zu fühlen und von dem Grade ab, mit welchem die Gegenstände uns afficiren. Er zweifelt nicht, daß, ohne die Furcht vor Strafe, viele Leute weniger Mühe haben würden, einen Menschen in einiger Entfernung zu tödten, wo er ihnen nur so groß wie eine Schwalbe erschiene, als einen Ochsen mit ihren Händen zu erwürgen. Wenn wir Mitleid mit den Schmerzen eines Pferdes haben, hingegen eine Ameise ohne alles Bedenken zerdrücken, lassen wir uns da nicht durch das gleiche Princip bestimmen?

„Ach! Madame", ruft er aus, „wie verschieden ist die Moral der Blinden von der unserigen! Wie würde sich wiederum die eines Tauben von der eines Blinden unterscheiden, und wie würde ein Wesen, das mit noch einem Sinne mehr als wir begabt wäre, unsere Moral unvollkommen finden!"

Dies ist nichts als eine geistreiche Sophistik, denn die Moral hängt nicht von den Sinnen ab, sondern von der Vernunft, die in ihrer Nothwendigkeit für alle rationelle Wesen, wie sie auch sonst modificirt sein mögen, die gleiche ist. Der Begriff des Guten wird durch sich selbst, nicht durch das Fühlen, Schmecken, Sehen oder Hören bestimmt. Gewisse Rücksichten des Anstandes, auf welche der Blinde vielleicht nicht verfallen würde, machen noch nicht die Moral aus. Die wahre Schamhaftigkeit liegt tiefer als in den Kleidern.

Diderot will hier in kein weiteres Detail über den Unterschied der Metaphysik der Blinden von der unserigen eingehen, weil man ihn der Irreligion von seiten derjenigen beschuldigen könnte, die in allen neuen Gedanken Verbrechen finden; — als ob es von ihm abhinge, die Blinden anders wahrnehmen zu lassen, als sie es thun. Die Wunder der Natur, behauptet er, machen auf sie, weil sie dieselben nicht sehen, einen viel geringern Eindruck. Der leuchtende Sonnenball, der von Morgen nach Abend vorschreitet, erstaunt sie weniger als ein kleines Feuer, das sie nach Bequemlichkeit vermehren oder vermindern können. Weil sie die Materie auf eine weit abstractere Art als wir auffassen, sind sie weniger von dem Glauben entfernt, daß sie denken. Wenn ein Mensch, der nur ein oder ein paar Tage gesehen hätte, unter einem Volk von Blinden nur täglich etwas von dem, was er geschaut, mittheilte, so würde es für sie ein immer neues Geheimniß sein.

Diderot geht nach diesen allgemeinen Vorbereitungen zur Untersuchung der besondern Frage über: wie der Blinde sich Vorstellungen von Figuren mache? In der Beantwortung derselben hält er daran fest, daß

der Blindgeborene als Mittel der Erkenntniß nur das Gefühl habe und daß eine gerade Linie für ihn nur die Erinnerung an die Empfindung sei, die er empfängt, wenn er mit den Fingern einen gespannten Faden hinabgleitet. Wir sind gewohnt, uns alle Gestaltung, bis zum Punkt herunter, farbig vorzustellen, während bei dem Blindgeborenen nichts als das Fühlen des Punktuellen, Linearen, Geraden, Krummen u. s. w. vorhanden ist. Obwol die Empfindung als solche untheilbar ist, so nimmt sie doch, sozusagen, einen begrenzten Raum ein, welchen der Blindgeborene in seiner Phantasie erweitern oder verengern kann, indem er den afficirten Theil, z. B. die Fingerspitze, vergrößert oder verkleinert.

Ich kenne nichts, sagt Diderot, was die Realität des innern Sinnes besser bewiese als diese Fähigkeit, die bei uns schwach, bei den Blindgeborenen aber stark ist, die Sensation der Körper zu fühlen oder sich zurückzurufen, auch wenn sie abwesend sind und nicht mehr auf uns wirken. Ein blinder und tauber Philosoph würde die Seele nicht, wie Descartes, in das Gehirn, sondern in die Fingerspitzen versetzen, weil er von dort alle wesentlichen Empfindungen, alle Kenntnisse erhalten würde.

Der Blindgeborene ist unmittelbar, weil seine Einbildungskraft ihn weniger beschäftigt, zur Abstraction geneigter und daher in der reinen Speculation dem Irrthum vielleicht weniger unterworfen. In der Metaphysik täuscht man sich sicherlich, wenn man die Gegenstände, mit denen man sich beschäftigt, nicht genugsam vereinfacht, sowie man in der mathematischen Physik zu mangelhaften Resultaten gelangt, wenn man die Gegenstände weniger verwickelt voraussetzt, als sie es sind. Diderot geht nun auf die Zeichensprache über und hält es nicht für unmöglich, sie auch für die blindgeborenen Tauben, die stumm sind, als eine Zeichensprache des Fühlens anzuwenden, z. B. ihnen die Züge unserer Schrift in die Hand zu malen und stets dieselbe Bedeutung damit zu verbinden. Wir haben bisher nur die Zeichensprache des Auges und des Ohrs ausgebildet, aber man müßte auch die des Fühlens und Tastens cultiviren. Diese Erwartung Diderot's hat sich bestätigt. Dr. Howe in Boston hat die blinde und taube Laura Bridgman bekanntlich in solcher Weise im Lesen und Schreiben mit dem glänzendsten Erfolge unterrichtet.

Diderot geht endlich zum einzelnen über. Er führt den englischen Mathematiker Saunderson, der Professor zu Cambridge war und auch die Optik lehrte, als eins der Beispiele an, bis zu welch hohem Grade ein Blinder sich fortbilden könne. Er war 1682 geboren und starb 1739. Er hatte sich eine Maschine zum Rechnen erfunden, welche Diderot beschreibt, und des Buchs von Saunderson: „Die Elemente der Algebra", sowie seines

Verdienstes erwähnt, die Theilung des Würfels in sechs gleiche Pyramiden gefunden zu haben, die zu ihrer Spitze das Centrum des Würfels und zur Basis je eine seiner Seiten haben, woraus folgt, daß jede Pyramide das Drittel eines Prismas von gleicher Basis und Höhe ist. Diderot lobt die anregende Sprache Saunderson's in seinen Vorträgen und macht bei dieser Gelegenheit treffliche Bemerkungen über das, was man einen glücklichen Ausdruck nenne. Es sei nämlich derjenige, der mit der directen, auf einen bestimmten Sinn gerichteten Bezeichnung noch eine zweite für einen andern passende metaphorische in sich einschließe.

Das Befremdliche, was darin zu liegen scheinen kann, daß Saunderson, ein Blinder, sich so viel mit dem Licht und dem Sehen beschäftigt habe, sucht Diderot ganz richtig durch die Erinnerung zu tilgen, daß derselbe nicht mit dem physikalischen, nur mit dem mathematischen Theil der optischen Phänomene, mit den ihm von den Physikern gegebenen Voraussetzungen und mit den aus ihnen folgenden Consequenzen der Berechnung, also mit lauter abstracten Größen, zu thun gehabt habe. Diderot verbreitet sich hier sehr anziehend über das Wesen des Calculs und bedauert, in Saunderson's Lehrbuch der Algebra nichts Eigenthümliches gefunden zu haben, denn der Blinde müsse principiell geneigt sein, sich dem Idealismus zu ergeben, der die Wirklichkeit äußerer Gegenstände leugnet, indem er sie in Producte der Thätigkeit unsers Innern verwandelt. Diderot nennt den Idealismus das absurdeste System, aber zugleich das zum Hohn der Vernunft und der Philosophie am schwierigsten zu bekämpfende. Er zeigt, daß Berkeley und Condillac, der Idealist und der Sensualist, die entschiedensten Gegner, mit denselben Waffen sich bestreiten müssen, und führt Condillac's eigenes Geständniß an, wenn er sagt: „Mögen wir uns bis in die Himmel erheben oder bis in den Abgrund versenken, so gehen wir doch niemals aus uns selbst heraus, denn was wir wahrnehmen, ist immer nur unser eigener Gedanke."

Die außerordentliche Empfindlichkeit, welche Saunderson bei sich ausgebildet, bewirkte, daß er gleichsam durch die Haut sah. Diderot will nicht auf die Geschichte anderer berühmter Blinden, des Didymus von Alexandrien, des asiatischen Eusebius, des Nicasius von Mechlin, eingehen; was war jener Tiresias, der in den Geheimnissen der Götter las und die Gabe der Weissagung besaß, anders, als ein blinder Philosoph! Diderot beschränkt sich auf Saunderson und erzählt weitläufig die Scene seines Todes. Ein geschickter Geistlicher, Gervasius Holmes, unterhielt sich mit ihm über die Existenz Gottes. Saunderson soll gesagt haben, daß er, wenn er an Gott glauben solle, ihn müsse tasten können.

Der Geistliche erwiderte ihm, daß er seine Hände nur auf sich selbst zu

legen brauche, um die Gottheit in dem bewunderungswürdigen Mechanismus seiner eigenen Organe zu fühlen. Saunderson meint, daß dies noch nicht das Dasein Gottes beweise. Oft seien Leute zu ihm aus allen Enden Englands gekommen und hätten an ihm Dinge bewundert, die ganz einfach und natürlich gewesen wären. Unsere Eitelkeit befriedige sich in ihrer Unwissenheit mit nichts Geringerm, als alles, was über den Menschen hinauszugehen scheine, für das Werk eines Gottes zu erklären. Wenn wir in der Natur schwer zu lösende Probleme finden, so sollten wir sie nicht sogleich durch die Hand eines Wesens zerschneiden, das hinterher ein viel schwierigerer Knoten als der erstere für uns würde. Fragt einen Inder, warum die Welt in der Luft schweben bleibt? Er wird euch antworten, daß sie von dem Rücken eines Elefanten getragen wird. Und worauf stützt sich der Elefant? Auf eine Schildkröte. Und die Schildkröte, wer hält sie? Dieser Inder wird euer Mitleid erregen, aber, Freund Holmes, bekennen wir zuerst unsere Unwissenheit und lassen wir dem Elefanten und der Schildkröte Gnade zukommen. — Holmes berief sich auf die Ueberzeugung eines Newton, Leibniz, Clarke. — Saunderson gestand ihm zu, daß es Verwegenheit wäre, zu leugnen, was ein Mann wie Newton anzunehmen nicht verschmäht habe. Nichtsdestoweniger könne selbst das Zeugniß eines Newton für ihn, den Blinden, nicht so stark sein, als das der ganzen Natur für Newton. Wolle er nun auch für den gegenwärtigen Zustand der Welt die bewundernswerthe Ordnung derselben anerkennen, so hindere doch nichts, in der Phantasie bis zum Chaos zurückzugehen, in welchem alle Wesen wieder untergingen, deren Organismus einen innern Widerspruch enthielt. Ja, der Mensch selber hätte durch irgendeinen Fehler seiner Organisation unter den Moleculen der Materie leicht wieder verschwinden und ein nur mögliches Wesen bleiben können. So vollkommen sei die Ordnung der Dinge nicht, daß nicht auch jetzt noch von Zeit zu Zeit monströse Wesen erschienen. Und so könnte es auch nicht blos unvollständige, unförmliche Thiere, sondern auch verkrüppelte, mangelhafte, verfehlte Weltkörper geben, die sich in fernen Räumen, die er nicht fühle, und die Holmes nicht sehe, zerstreuen, bis die fortdauernde Bewegung die Haufen der Materie endlich in irgendeine Verbindung gebracht habe, in welcher sie dauernd bestehen könne. Was sei diese Welt? Eine Composition, die unaufhörlichen, auf Zerstörung gerichteten Umwälzungen unterworfen ist; eine rasche Folge von Wesen, die sich drängen und verschwinden; eine vorübergehende Symmetrie; eine momentane Ordnung. Wir urtheilen von der Existenz der Welt, wie die Eintagsfliege von der ihrigen. Die Welt sei ewig für Holmes, wie Holmes ewig für das Insekt, das nur einen Augenblick lebte. Raum, Zeit und Materie seien vielleicht nur ein einziger Punkt.

Durch diese Rede wurde Saunderson so heftig bewegt, daß er einige Stunden in Irrsinn verfiel, aus welchem er mit den Worten zu sich kam: „O Gott Clarke's und Newton's, habe Mitleid mit mir." Dann starb er.

Diderot setzt hinzu: „Welche Schmach für Leute, die keine besseren Gründe haben, als er, welche sehen und denen das bewunderungswürdige Schauspiel der Natur vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang der kleinsten Gestirne die Existenz und den Ruhm ihres Urhebers verkündet! Sie leben wie Blinde, und Saunderson stirbt, als ob er gesehen hätte!"

Diderot lenkt also von dem Skepticismus, den er Saunderson in den Mund legt, wieder in den Theismus zurück. Er beruft sich für seine Mittheilungen über Saunderson auf eine Schrift seines Schülers William Incliff, die zu Dublin 1747 erschien: „The life and character of Dr. Nicolas Saunderson late lucasian professor of the mathematics etc."

Nachdem er sich noch über die Bedingungen ausgelassen, unter denen von einem sehend gemachten Blindgeborenen wahrhafte Resultate für die Wissenschaft zu erwarten wären, geht er schließlich zur Untersuchung eines von Herrn von Molineux gestellten Problems über, ob nämlich ein Blindgeborener, nachdem er einen Würfel und eine Kugel durch den Tastsinn unterscheiden gelernt, dieselben auch als Sehender wiedererkennen würde? Molineux hatte die Frage verneinend beantwortet, und Locke war ihm beigetreten. Aehnlich, obwol mit besondern Einschränkungen hatte sich Condillac geäußert. Diderot läßt sich daher auf eine genauere Untersuchung über das Verhältniß des Sehens zum Tasten ein. Er zeigt, indem er die über den Blinden Cheselden gemachten, durch Voltaire in seinen „Elementen der Philosophie Newton's" populär gewordenen Beobachtungen benutzt, daß ein vom Staar Operirter keineswegs sofort in der Weise wie wir sehen kann, weil er erst die Größe der Entfernung, die scheinbare wie die wirkliche, erlernen muß. Er gibt die Unterstützung zu, welche das Tasten für die Erziehung des Auges gewährt, hält aber mit Recht die Eigenthümlichkeit der Verrichtung jedes Sinnes für sich aufrecht. Das Licht und die Farben werden wir immer nur durch das Auge, nie durch den Tastsinn wahrnehmen. Diderot behauptet daher, daß der sehend gemachte Blindgeborene zuerst gar nichts sehen werde, daß er aber allmählich, besonders wenn man ihn vom Dunkeln zum Hellen stufenweise übergehen läßt, das Auge werde gebrauchen und Formen und Farben unterscheiden lernen. Er macht bemerklich, daß bei diesen Experimenten der Bildungsgrad der Blinden ein gewichtiger Umstand sein und ein philosophisch gebildeter Geist sich ganz anders aussprechen würde als ein roher und ungeschulter.

Indem er zuletzt die Widersprüche berührt, die sich zwischen dem Sehen

und dem Fühlen ergeben können, verfällt er selber einem völligen Skeptismus. „Hat man die menschlichen Kenntnisse mit der Wage Montaigne's gemessen, so fragt man, was wissen wir? Wissen wir, was die Materie ist? Nein. Was der Geist und der Gedanke? Noch weniger. Was die geometrischen Wahrheiten? Fragen Sie aufrichtige Mathematiker, und sie werden gestehen, daß ihre Sätze völlig identisch sind und daß z. B. viele Bände über den Kreis darauf zurückkommen, uns in tausend verschiedenen Formen zu wiederholen, daß dies eine Figur ist, in welcher alle vom Mittelpunkt nach der Peripherie gezogenen Linien gleich sind. Wir wissen daher fast nichts. Trotzdem, wie viel Schriften, deren Verfasser sämmtlich etwas zu wissen vorgegeben haben! Ich verstehe nicht, wie die Welt sich nicht langweilt, zu lesen und nichts zu lernen, es müßte denn aus denselben Gründen sein, aus welchen ich seit zwei Stunden die Ehre habe, mich mit Ihnen zu unterhalten, ohne mich zu langweilen und ohne Ihnen etwas zu sagen."

Wenn man Diderot's Brief über die Blinden unbefangen liest, so wird man zugestehen müssen, daß er sich darin wirklich mit der Psychologie und Moral der Blinden beschäftigt hat. Die sachlichste Bestätigung dieser Auffassung ergibt sich sogar aus den Zusätzen, welche Diderot selber einige Jahre vor seinem Tode bei einer Revision dieses Briefes niederschrieb. Er beurtheilt die Stärke und Schwäche seiner Schrift ganz richtig, wenn er meint, daß er den erstern Theil derselben jetzt viel ausführlicher, den zweiten viel kürzer halten würde. Es zeigt sich aber auch keine Spur davon, daß er seine Untersuchungen nur zu einem Deckmantel für die Propaganda atheistischer Ansichten habe machen wollen, wie ihm, auch jetzt noch, oft zugeschrieben wird. Außer mehrern sehr interessanten Thatsachen zur Erweiterung seiner frühern Behauptungen gibt er hier ein ausführliches Gemälde von dem blinden Fräulein Melanie de Salignac, der Tochter der Frau von Blacy, welche 1763 in ihrem 22. Jahre starb. Diderot hatte sie selber gekannt und schrieb seine Bemerkungen unter Zuziehung ihrer Mutter auf. In dem Blinden von Puiseaux hatte er einen blinden Praktiker, einen Liqueurfabrikanten; in Saunderson einen blinden Theoretiker, einen Professor der Mathematik, geschildert. Er ergänzte diese Porträts durch das einer geistreichen, höchst geschickten und überaus liebenswürdigen Dame, die nicht nur vortrefflich nähte und stickte, sondern auch ausgezeichnet Klavier spielte. Diese Zeichnung ist eins der vielen kleinen Meisterwerke Diderot's, in denen sich Klarheit der Anschauung und Wärme der Seele auf das lebendigste und anmuthigste durchdringen.

Diderot's Brief handelt also ernstlich von den physisch Blinden, ohne Allegorie. Eine skeptische Stimmung ist indessen aus ihm nicht wegzuleug-

nen. Sie beruht vorzüglich auf zwei Gedanken. Der eine ist der, daß der Blinde, weil er auf das Fühlen beschränkt sei, eine andere Metaphysik als die Sehenden haben könne. Saunderson meint, um an Gott zu glauben, müßte er ihn fühlen, tasten. Hier widerspricht sich Diderot, denn er hat an einer andern Stelle ganz richtig eingesehen, daß der Blinde, weil ihn das Auge nicht zerstreut, um so geneigter und geeigneter zum Nachdenken sein müßte. Wenn Saunderson, der Optiker, an die Existenz des Lichts glaubte, ohne es zu sehen, warum sollte er nicht an die Existenz Gottes glauben, in dessen Begriff als des Absoluten es mit Nothwendigkeit liegt, daß er nicht gefühlt, nicht getastet, nicht gesehen werden kann? Ein an die Abstraction gewöhnter Mathematiker würde in dem Elefanten, welcher dem Inder die Welt trägt, in der Schildkröte, auf welcher der Elefant steht, doch sofort die phantastische Maskirung eines nothwendigen Gedankens erkannt haben, den Causalproceß abzubrechen und eine Ursache der Ursachen, d. h. eine absolute Ursache, eine causa sui, zu setzen. — Der zweite Gedanke Diderot's, der ihn skeptisch stimmt, ist der, welchen in unserer Zeit Darwin besonders ausgeführt hat, daß nämlich nur diejenigen Organismen zu Arten sich befestigt haben, denen es im Kampf um ihre Existenz gelungen ist, sich zu erhalten, und ihre Eigenthümlichkeit zu vererben. Schon Empedokles hat in seiner Beschreibung des Chaos die Natur geschildert, wie sie Versuche zu Bildungen macht, die sich nicht erhalten können, weil sie auf einem Irrthum, auf einer in sich widersprechenden Verbindung heterogener Elemente beruhen. Diesen Gedanken erneuet Diderot, gibt ihm aber eine Ausdehnung auf das Weltall. In den „Pensées philosophiques" war er noch entschiedener Theist und setzte die Bedeutung der Naturwissenschaften noch ganz besonders darein, daß sie durch den Beweis der Zweckmäßigkeit auch der kleinsten Organismen die Existenz eines schöpferischen Gottes am schlagendsten darthun könnten. In der „Promenade du sceptique" ließ er den Atheisten sich schon zum Glauben an die Ewigkeit der Materie bekennen, bestrafte ihn aber noch durch die traurigen Folgen seines Unglaubens. In diesem Briefe an Frau von Puisieux läßt er Saunderson sich sterbend in den Skepticismus, ja in den Atheismus verirren, aber im letzten Augenblick den Gott Newton's und Clarke's anrufen, d. h. zum Theismus zurückkehren. Er selber spricht sich nicht aus, tändelt aber zuletzt mit unserer Unwissenheit. Uebrigens erschien schon 1758 zu Cambridge eine Broschüre gegen Diderot: „Lettre de Mr. Gervaise Holmes, à l'auteur de la lettre sur les aveugles, contenant le véritable récit des dernières heures de Mr. Saunderson." Die Engländer konnten es Diderot nie verzeihen, daß er einem ihrer Professoren eine so skeptische Aeußerung in der Todesstunde geliehen hatte. Naigeon erzählt, daß die

londoner Societät der Wissenschaften Diderot deswegen nicht unter ihre Mitglieder aufnahm.

Diderot hatte ein Exemplar seines Briefes an Voltaire geschickt, der ihm im Juni antwortete und ihm seine Unzufriedenheit damit kundgab, daß er Saunderson seiner Blindheit wegen an der Existenz Gottes habe zweifeln lassen, denn er, an seiner Stelle, würde ein höchst intelligentes Wesen erkannt haben, das ihm so viel Ergänzungen zum Gesicht und durch das Denken die Möglichkeit unendlicher Beziehungen zu allen Dingen gegeben habe. „Es ist", sagt Voltaire, „sehr unverschämt zu behaupten, man wisse, was er ist und warum er alles macht, was existirt, aber es scheint mir sehr keck, zu leugnen, daß er ist! Ich wünsche lebhaft, mich mit Ihnen zu unterhalten, sei es, daß Sie glauben, eins seiner Werke zu sein, sei es, daß Sie vermeinen, ein nothwendiger organisirter Theil einer ewigen und nothwendigen Materie zu sein. Was Sie auch seien, so sind Sie ein sehr achtbarer Theil des großen Alls, das ich nicht kenne. Ich möchte vor meiner Abreise nach Luneville von Ihnen wol die Zusage erhalten, mir die Ehre zu erzeigen, bei mir ein philosophisches Mahl mit einigen Weisen einzunehmen. Ich habe nicht die Ehre, es zu sein, allein ich habe eine große Leidenschaft für die, welche es auf Ihre Manier sind."

Diderot vertheidigte sich in seinem Briefe vom 11. Juli, indem er auf die ganz verschiedene Situation der Blinden hinwies. Er lehnte es ab, Atheist oder Pantheist zu sein, und sagte: „Saunderson's Urtheil ist so wenig das meinige als das Ihrige, aber es könnte dies wol sein, weil ich sehe. Die Verhältnisse, die uns so lebhaft anregen, haben nicht denselben Glanz für einen Blinden. Er lebt in einer steten Dunkelheit, und diese Dunkelheit muß seinen metaphysischen Gründen viel Kraft geben. Gewöhnlich erheben sich die Nebel, welche mir die Existenz Gottes verdunkeln, während der Nacht. Der Aufgang der Sonne zerstreut sie stets bei mir, aber die Finsterniß dauert für den Blinden fort und die Sonne geht nur für die auf, welche sehen." Diderot entwirft nun noch einige pantheistische Betrachtungen, welche er Saunderson hätte können anstellen lassen. In solchen Labyrinthen könne ein Blinder sich leicht verirren und als Atheist sterben, was jedoch Saunderson nicht begegnet sei, der sterbend sich dem Gotte Clarke's, Newton's und Leibniz' empfahl. Er lasse ihm, was auch dem entschiedensten Skeptiker verbleibe, einige Hoffnung sich zu irren. „Aber", fährt er fort, „mag das sein oder nicht sein, ich bin nicht der Meinung der Atheisten. Ich glaube an Gott, obgleich ich mit den Atheisten auf ganz gutem Fuß lebe. Ich habe bemerkt, daß der Reiz der Ordnung sie gegen ihren Willen besticht; daß sie für das Schöne und Gute sich begeistern; daß

sie, wenn sie Geschmack hatten, weder ein schlechtes Buch noch ein schlechtes Concert geduldig zu ertragen, noch in ihren Zimmern ein schlechtes Bild leiden oder eine schlechte Handlung zu begehen vermochten. Und mehr bedarf ich nicht. Sie (die Atheisten) sagen, daß alles nothwendig ist. Ein Mensch, der sie beleidigt, so versichern sie, beleidigt sie nicht mit mehr Freiheit als ein Ziegelstein, der sich ablöst und ihnen auf den Kopf fällt; aber sie verwechseln die Ursachen nicht und erzürnen sich niemals gegen den Ziegelstein — eine andere Inconsequenz, die mich beruhigt. Es ist daher sehr wichtig, Schierling nicht für Petersilie zu nehmen, aber gar nicht, an Gott zu glau- oder nicht zu glauben."

Voltaire hatte seinem Briefe ein Exemplar einer neuen Ausgabe seiner „Elemente der Newton'schen Philosophie" hinzugefügt. Wir besitzen keinen Brief weder von Diderot noch von Voltaire, welcher über diesen Zeitpunkt hinauslänge, und können als wahrscheinlich annehmen, daß Diderot den Anfang ihrer Correspondenz machte, indem er, wie damals tausend andere, sein Buch Voltaire zuschickte. Die Aufnahme, die es bei diesem fand, bewog ihn am Eingang seiner Antwort zu folgenden Dankzeilen: „Der Augenblick, in welchem ich Ihren Brief, mein Herr und Meister, empfing, ist einer der süßesten meines Lebens gewesen. Für das Geschenk, welches Sie ihm beigefügt haben, bin ich Ihnen unendlich verbunden. Sie konnten Ihr Werk niemand senden, der Sie mehr bewunderte als ich. Sorgfältig bewahrt man die Zeichen des Wohlwollens der Großen; für mich, der ich unter den Menschen keinen wirklichen Unterschied als den ihrer persönlichen Qualitäten kenne, stelle ich dies Zeugniß Ihrer Achtung ebenso hoch über die Zeichen der Gunst der Großen, als die Großen unter Ihnen stehen. Was jetzt dies Volk auch von meinem Briefe über die Blinden denken möge: er hat Ihnen nicht misfallen; meine Freunde finden ihn gut, das genügt mir."

Je angenehmer und wichtiger ihm Voltaire's Beifall sein mußte, um so mehr mußte ihm daran liegen, den Tadel desselben abzuwehren. Er insinuirt daher Saunderson noch einige Reflexionen, die ziemlich auf Spinozismus, richtiger auf Materialismus hinauslaufen. Der Geist kann keine Materie hervorbringen! Der Geist kann weder auf die Materie noch auf das Nichts wirken. Also — muß die Materie von Ewigkeit und, was wir Denken und Wollen nennen, nur ein Modus, eine Art und Weise ihrer Existenz sein. Er geht so weit, Voltaire selbst die Meinung zuzuschieben, die er mit Locke theilen soll, daß der Gedanke vielleicht eine Modification der Materie sei. Von der Teleologie fällt er ab. Die unendlichen Beziehungen in den Dingen, die wunderbare Ordnung in derselben, sind für ihn nur metaphysische Wesen in unserm Kopfe, etwa so wie Ameisen, die sich in zufällig

durcheinandergeworfenen Trümmern ansiedelten, sich über das Verhältniß ihrer Organisation zu diesen Massen und über die Schönheit ihrer unterirdischen Architektur entzücken könnten, die ihnen so bequeme Wohnungen schafft. Wie gesagt, gibt dies Diderot zwar für eine weitere Ansicht, die er aus dem Standpunkte Saunderson's hätte ableiten können, aber er scheint doch schon stark mit diesem Standpunkt zu sympathisiren, und seine Apologie der Atheisten, seiner guten Freunde, ist doch sehr gezwungen und sehr dürftig. Er behauptet, daß sie, im Widerspruch mit ihrer Theorie, thatsächlich die Freiheit anerkennen, daß sie in der Idee des Guten und Schönen leben. Er erklärt sich selbst noch förmlich für einen Deisten, aber er leugnet nicht, daß der Zweifel an der Existenz Gottes ihn oft des Nachts beschleicht, und daß er es nur der Sonne verdankt, ihn wieder schwinden zu sehen.

Dieser Brief über die Blinden hatte im Eingang auf ein Ereigniß angespielt, zu welchem Réaumur Anlaß gegeben. Er hatte nämlich einen Staarblinden ganz allein in Gegenwart der Frau von St.-Maure, die sich auf Kenntniß der Anatomie etwas zugute that, operirt und den Vollzug dieser Operation vor einer größern Versammlung verweigert, obwol nicht nur Diderot, sondern sehr hochgestellte Personen (des personnes de la première distinction) ihn darum ersucht hatten. So berichtet Diderot selber und gebraucht den Ausdruck, daß Réaumur den Schleier vom Auge des Blinden nur vor einigen Augen ohne Bedeutung (sans conséquence) habe wollen fallen lassen.

Hieraus ist wol das Geschichtchen entstanden, welches seine Tochter mit der vom Vater ihr anererbten dramatischen Lebhaftigkeit erzählt, daß Réaumur die Personen, die ihn um Zutritt zur Operation gebeten, unter dem Vorwande, daß sie das erste mal misglückt sei, zu sich eingeladen habe. Scheinbar habe er nun dem Blinden den Staar gestochen, allein aus den Reden desselben hätte man die Mystification erkannt und sei unwillig darüber geworden.

Sie berichtet nun weiter, daß Frau von St.-Maure, welche dem Minister d'Argenson nicht gleichgültig gewesen sei, sich an Diderot für die ihr gezollte Nichtachtung habe rächen wollen und seine Verhaftung veranlaßt habe, um ihn zu zwingen, den Drucker der Schrift zu nennen.

Am 24. Juli 1749 erschien der Commissionär Rochebrune mit drei andern Polizeibeamten morgens 9 Uhr in Diderot's Wohnung, durchsuchte seine Papiere und zog einen Verhaftsbefehl aus der Tasche, ihn nach dem Fort Vincennes zu bringen. Diderot bat ihn, seine Frau hiervon in Kenntniß setzen zu dürfen. Er konnte es jedoch nicht über sich bringen, sie zu betrüben, sagte ihr, daß einige Geschäfte ihn auszugehen nöthigten, daß er

zu Mittag nicht zum Essen kommen würde und daß sie am Abend bei dem Buchhändler Le Breton Nachricht von ihm haben könnte. Dann ging er. Madame Diderot war aber, wie es scheint, neugierig gemacht und eilte nach dem Fenster, von wo sie auf der Straße den Wagen erblickte, aus welchem Diderot eben noch einen Correcturbogen, den ein Junge aus der Druckerei brachte, in Empfang nehmen wollte. Der eine der ihn begleitenden Polizeibeamten schlug aber den Arm zurück. Madame Diderot schrie auf, wurde ohnmächtig, kam wieder zu sich und eilte zu dem Polizeilieutenant Herrn Berryer, der ihr sagte, daß sie ihrem Mann viel Verdruß ersparen und seine Freilassnng beschleunigen könne, wenn es ihr gelänge, unter seinen Papieren die „weiße Taube" zu finden. Madame Diderot versicherte, daß sie von den Werken ihres Mannes nie etwas gelesen habe, daß sie sich nur mit Führung der Wirthschaft beschäftige, daß sie weder eine weiße noch eine schwarze Taube kenne, daß aber, was ihr Mann schriebe, gewiß nichts Gefährliches sein könne. Herr Berryer suchte die gute Frau soviel ihm möglich zu trösten, rieth ihr, sich an Herrn d'Argenson zu wenden und versprach ihr, selbst ihren Brief an ihn zu übermitteln.

Diderot wurde zuerst in dem Thurm von Vincennes in strenger Haft gehalten und mußte Bücher und Schreibzeug entbehren. Er hatte Plato's Apologie des Sokrates und einen Band von Milton's „Paradies" zu sich gesteckt, machte sich Tinte von Rothwein und von Schiefer, den er zu Staub rieb, und eine Feder aus einem Zahnstocher. Ueber die Thür einer Seitenzelle, in welche nur der Gefangene trat, schrieb er, für künftige Insassen: „On fait de l'encre avec d'ardoise réduit en poudre très fine et du vin, et une plume avec un cure-dent." So übersetzte er die Apologie und machte Randglossen zum Milton. Zur Abwechselung trieb er Mathematik und bedeckte die Wände des Kerkers mit mathematischen Figuren. Er stand mit der Sonne auf nnd ging mit der Sonne schlafen. Der Gefangenwärter brachte ihm jeden Tag zwei Lichter. Nach 14 Tagen gab sie ihm Diderot zurück und sagte: „Nehmen Sie, mein Herr; jetzt im Sommer haben Sie zu viel Licht, aber im Winter werden Sie es brauchen können."

Nachdem diese harte Behandlung 28 Tage gedauert, quartierte man ihn aus dem Donjon in das Schloß hinüber. Der Gouverneur, Herr von Châtelet, zog ihn zu Tische und erlaubte ihm, im Park zu spazieren und seine Frau und Freunde zu sprechen. Auch Frau von Puisieux besuchte ihn öfters. Eines Tages fand er sie sorgfältiger als gewöhnlich geputzt. Er hatte sie schon längere Zeit in Verdacht, einen Nebenbuhler zu begünstigen, und fragte sie daher um den Grund ihres Putzes. Sie

wolle ein ländliches Fest im nahen Champigny besuchen. Allein? — Allein. — Auf Ehre? Auf Ehre. — Sie ging, aber Diderot überkletterte in seiner Eifersucht die Mauern von Vincennes, eilte nach Champigny und fand, heimlich beobachtend, Frau von Puisieux mit seinem Nebenbuhler. Die Tochter sagt, daß dies Ereigniß den Bruch mit beschleunigt habe. Dem Temperament und Charakter Diderot's gemäß erfolgte er wahrscheinlicher sogleich. Daß er nach Champigny gelaufen, erzählte er am andern Morgen dem Gouverneur selber.

Man drang fortwährend in ihn, den Drucker seiner Schrift zu nennen. Er blieb bei seiner Weigerung. Mit Kaltblütigkeit erklärte er, daß man ihn zwar im Gefängnisse festhalten könne, daß man aber nicht Herr seines Lebens sei. Die lange Dauer der Haft fing an ihm lästig zu werden. Poetische Naturen, auch wenn sie atheistisch dächten, sind abergläubisch. Er wünschte ein Orakel über seine Zukunft zu befragen, nahm seinen Plato, schlug ihn auf und las auf der obersten Zeile einer Seite: „Diese Angelegenheit wird schnell zu Ende gehen." — Und am andern Morgen kam, wie er selber dies in einem Briefe an Fräulein Voland vom 23. Sept. 1762 erzählt, der Polizeilieutenant Berryer, ihm seine Freiheit anzukündigen.

Naigeon zufolge hätte die Haft gerade drei Monate und zehn Tage gedauert. Wir führen diese Thatsache nach ihm an, weil die Tochter Diderot's sich in der Chronologie mehrfach irrt. So gibt sie z. B. die Apologie Diderot's für den Abbé von Prades als eine solche an, die schon vor seiner Einschließung in Vincennes ihn bei der Regierung sehr misliebig gemacht habe, während dieselbe über zwei Jahre später fällt. Naigeon berichtet, daß der Mönch Ange, dem Diderot einen so übeln Streich gespielt, seine Gefangenschaft benutzt habe, um dem Vater nach Langres hin die ärgsten Gerüchte über den Grund derselben mitzutheilen. Diderot selber, sobald er schreiben durfte, richtete von Vincennes aus einen Brief an seinen Vater, worin er ihm sein Unglück erzählte, ihm die Veranlassung angab, ihn über die Folgen beruhigte und schließlich um eine Geldunterstützung bat. Der alte Diderot war durch Bruder Ange mistrauisch gemacht, schrieb aber seinem Sohn und schickte ihm, nachdem er ihn ermahnt und ihm seine Theilnahme über sein Unglück zu erkennen gegeben, 500 Francs. Naigeon hat, wie er versichert, diesen Brief selber gelesen und sagt, wie man aus ihm sehen könne, daß Diderot's Vater noch immer nicht sicher gewesen sei, ob sein Sohn auch in einer wirklichen Ehe lebe. Er forderte ihn auf, ihm ohne alle Zweideutigkeit, ohne allen Rückhalt, die Wahrheit hierüber zu sagen, auch, ob er, wie man ihm von Paris geschrieben,

zwei Kinder habe. Wenn die Ehe eine gesetzmäßige sei, so sei er zufrieden und lasse die Sache gut sein; er würde seiner Schwester das Vergnügen nicht verweigern, die Kinder zu erziehen, und ihm nicht, sie zu sehen. — Wie ernst und wie väterlich! So oft man diesem Alten begegnet, möchte man ihm um den Hals fallen, so köstlich zeigt er sich jedesmal.

Welchen Eindruck Diderot's Brief über die Blinden und sein späterer über die Taubstummen bei den bessern Köpfen, bei den mitstrebenden Zeitgenossen machte, können wir uns durch ein sehr merkwürdiges Zeugniß verdeutlichen. Lessing, der als Mensch und als Schriftsteller soviel Analogien mit Diderot darbietet, schrieb damals das literarische Feuilleton zur berliner „Voß'schen Zeitung" und beurtheilte im Juni 1751 Diderot's Brief über die Taubstummen, als dessen Verfasser er ihn sogleich erkannt hatte. Er entschuldigte die Ungebundenheit in seiner Schreibart. „Die beste Entschuldigung aber", sagte er, „ist, daß alle seine Ausschweifungen voller neuer und schöner Gedanken sind. Wenn uns doch alle unordentliche Schriftsteller auf diese Art schadlos halten wollten!" Nachdem er ihn weitläufig excerpirt, schließt er: „Ein kurzsichtiger Dogmaticus, welcher sich für nichts mehr hütet, als an den auswendig gelernten Sätzen, welche sein System ausmachen, zu zweifeln, wird eine Menge Irrthümer aus dem angeführten Schreiben des Herrn Diderot herauszuklauben wissen. Unser Verfasser ist einer von den Weltweisen, welche sich mehr Mühe geben, Wolken zu machen, als sie zu zerstreuen. Ueberall, wo sie ihre Augen hinfallen lassen, erzittern die Stützen der bekanntesten Wahrheiten, und was man ganz nahe vor sich zu sehen glaubte, verliert sich in eine ungewisse Ferne. Sie führen uns «In Gängen voll Nacht zum glänzenden Throne der Wahrheit» (von Kleist), wenn Schullehrer in Gängen voll eingebildeten Lichts zum düstern Thron der Lügen leiten." S. Lessing's Schriften von Lachmann, III, 231.

Rousseau's Besuch bei Diderot in Vincennes. 1749.

Hier wird nun wol der Ort sein, sich zu fragen, wie Diderot um diese Zeit in der pariser Gesellschaft stand. Wir wissen sehr wenig darüber und können uns seine Lage großentheils nur durch Schlüsse verdeutlichen, die wir aus einigen zweifellosen Thatsachen ziehen. Wir müssen annehmen, daß die Schriften Diderot's, besonders die „Pensées“ und die „Bijoux indiscrets“, obwol sie anonym erschienen waren, ihm einen Ruf gemacht hatten, der ihn als einen geistreichen, vielseitig gebildeten und kühnen Autor empfahl. Wir müssen annehmen, daß seine mathematischen Abhandlungen, die er mit seinem Namen herausgegeben, ihm die Aufmerksamkeit der Gelehrten im engern Sinn zugezogen hatten. Da er nun auch als Uebersetzer aus dem Englischen, als Bearbeiter sogar eines medicinischen Wörterbuchs, bekannt geworden war, so vereinigte er in der That alle Eigenschaften, welche sich Verleger bei einem Mann wünschen mußten, dem sie die Bearbeitung eines englischen encyklopädischen Werkes für die französische Nation übertragen wollten. Wir werden von demselben weiterhin im besondern handeln und bemerken hier nur, daß die Vorarbeiten zu demselben in das Jahr 1749 fallen. Diderot war mit d'Alembert wahrscheinlich durch seine mathematischen Studien näher bekannt geworden und hatte mit ihm gemeinschaftlich die Herausgabe der Encyklopädie übernommen. Der Prospect der Encyklopädie erschien erst 1750, der erste Band erst 1751. Daß also, wie oft erzählt worden, die Herausgabe der Encyklopädie für Diderot's Verhaftung ein Motiv abgegeben habe, scheint so wenig begründet, als daß sie auf seine Freilassung einen Einfluß gehabt habe, weil sie von der Regierung wieder begünstigt worden sei. Daß der Skepticismus, welchen Diderot dem Professor Saunderson zudichtete, die Verhaftung veranlaßt habe, scheint auch nicht der Fall gewesen zu sein, weil wir von keiner Verurtheilung der Schrift lesen. Es bleibt als nächster Grund nur die Verletzung zurück, die er im Eingang seines Briefes nicht nur der Frau von St.-Maure, sondern auch Herrn von Réaumur zufügte. Dies berichtet auch Rousseau.

Unter die bekanntesten und besprochensten Begebenheiten gehört nun Rousseau's Besuch in Vincennes.

Er war mit Diderot nach seiner Rückkunft von Venedig vertraut geworden, hatte ihn aber schon vorher kennen gelernt. Die Musik hatte ihn zuerst mit Diderot in Berührung gebracht. Wie sich diese gemacht habe, wissen wir nicht. Diderot, eine äußerst gesellige Natur, hatte, wie Rousseau selber erzählt, viele Bekanntschaften. Rousseau war außer durch die Musik besonders durch sein Verhältniß zur Familie Dupin in die höhern Gesellschaftskreise hineingerathen.

Nichts ist im Leben großer Männer anziehender, als die Periode ihres Ueberganges aus dem stillen, verborgenen Jugendleben in das öffentliche, bewegte Mannesalter. Es ist die Periode ihrer ahnungsvollen, schon mit Thatenknospen schwangern Träumereien, der ersten Versuche, sich an dem allgemeinen Schicksal der Gattung einen bestimmtern Antheil zu sichern, des ersten Innewerdens ihres Talents. In dieser Periode des erwachenden Selbstgefühls schweift die Seele noch in eine freie Zukunft hinüber. Der Mensch überwiegt noch im Schriftsteller, im Künstler, im Staatsmann. Die Sympathie ist noch uneigennützig und selbst der kleine Erfolg befriedigend, weil er doch der Vorbote von größern zu sein scheint. Gewöhnlich ist mit diesen Erstlingsarbeiten der Kampf um die Existenz auch im physischen Sinn verknüpft und der Reiz einer jeden Zerstreuung, eines jeden Genusses dadurch unendlich gesteigert. Alle Bestrebungen, alle Gefühle, auch das der möglichen Berühmtheit, haben noch einen unschuldigen Charakter. Man überläßt sich noch mit Frohsinn und Rücksichtslosigkeit den Antrieben seiner Individualität und vergleicht sich noch nicht mit einem Maßstab, den man dem Publikum selber durch seine Leistungen von sich gegeben hat. So müssen wir uns den Umgang von Diderot und Rousseau seit 1745 vorstellen. Rousseau war mit dem Abbé Condillac bekannt geworden, der gerade seinen „Essai sur l'origine des connaissances humaines" nach Locke'schen Ansichten ausarbeitete, sich aber vergeblich nach einem Verleger dafür umsah. Rousseau machte ihn mit Diderot bekannt, der den Buchhändler Durand dahin bestimmte, das Werk in Verlag zu nehmen und Condillac sogar, gleichsam aus Gnade, Honorar dafür zu zahlen. Diderot, Rousseau und Condillac wohnten sehr entfernt voneinander und kamen daher wöchentlich einmal im Palais-Royal zusammen, wo sie im Hôtel du panier des fleurs miteinander aßen. Rousseau versichert, daß Diderot, der sonst verabredete Zusammenkünfte sehr oft, selbst mit Frauen, versäumt habe, stets erschienen sei; sehr oft habe er sich in seiner und Condillac's Gesellschaft gefallen. Rousseau entwarf auch den Plan zu einem periodischen Werk, das er ab-

wechselnd mit Diderot herausgeben wollte. Es sollte den Titel „Le persifleur" erhalten und eine Reform der Literatur, der Kunst und Gesellschaft anbahnen. Rousseau schrieb in der That den Prospect, der sich noch erhalten hat, in seinen Werken Bd. XIII, S. 307—319, abgedruckt und wohl geeignet ist, uns von dem Humor, der in ihrem Verkehr herrschte, eine recht günstige Vorstellung zu geben. Wenn Rousseau sagt, daß unvorhergesehene Ereignisse die Ausführung des Unternehmens gehindert hätten, so scheint nahe zu liegen, diese Hinderung in der Encyklopädie selber zu suchen, welche Diderot in den ersten Jahren alle Zeit nahm. Er theilte jenen Prospect an d'Alembert mit und vermittelte dadurch die Bekanntschaft desselben mit Rousseau, der von ihnen bewogen wurde, für die Encyklopädie die Artikel über die Musik zu übernehmen.

Man kann nicht zweifeln, daß das Verhältniß von Diderot und Rousseau ein aufrichtiges, glückliches, von echter Freundschaft beseeltes war. Wenn Diderot an Kenntnissen Rousseau überlegen war, wenn er für ihn in so vielen Dingen zum Führer werden konnte, so brachte dies gerade recht lebendige Anregung in ihren Umgang. Beide liebten die persönliche Unabhängigkeit über alles; beide fühlten die Unnatur, in welche die Gesellschaft sich verloren hatte, auf das tiefste; beide hatten sich aus der Dunkelheit heraufgearbeitet; beide stammten aus dem Volke: Diderot's Vater war ein Messerschmied, Rousseau's Vater ein Uhrmacher; beide hatten ihr Schicksal mit dem von Frauen verknüpft, die in ihrer Bildung ihnen zu ungleich waren, um sie irgend in ihren Bestrebungen verstehen zu können, sodaß ihr häusliches und ihr außerhäusliches Leben zwei ganz verschiedene Welten darbot; beide waren sentimental und pathetisch. Die großen Verschiedenheiten, die zwischen ihnen obwalteten, entwickelten sich erst allmählich. In der Zeit, von welcher wir jetzt reden, herrschte zwischen den Freunden die innigste Harmonie, und die Schatten, welche Rousseau in seinen „Confessions" auch jetzt schon darauf spielen läßt, sind künstliche, die aus der spätern Vertrübung stammen.

Als Diderot verhaftet ward, gerieth Rousseau außer sich und schrieb an Frau von Pompadour einen Brief, in welchem er bat, Diderot freizulassen oder ihn mit ihm einzusperren. Er erhielt keine Antwort darauf und hat auch Diderot nie etwas davon mitgetheilt.

Als Diderot noch im Thurm von Vincennes gefangen saß, fuhr Rousseau eines Tags mit Herrn Seguy, dem Herausgeber der Werke Baptiste Rousseau's, zu dem Mentor des Erbprinzen von Gotha, dem Baron von Thun, der sie auf einige Tage nach Fontenai-sous-Bois eingeladen hatte, wo der Prinz ein Haus besaß. Sie mußten bei Vincennes vorüber, was

in Rousseau's Seele großen Schmerz erregte. Bei Tisch vertheidigte er Diderot gegen den Vorwurf der Unklugheit, den der Prinz aussprach. Hier war es, wo er die Bekanntschaft des Predigers des Prinzen, Klüpfel, und des Vorlesers desselben, des Herrn Grimm, machte. Bei letzterm war es die Musik, die ihn zuerst näher mit ihm verknüpfte und beide in Paris eine Zeit lang unzertrennlich machte. Erst 1750 wurde Grimm durch Rousseau mit Diderot bekannt.

Bei der Rückkehr nach Paris vernahm Rousseau, daß Diderot aus dem Thurm in das Schloß von Vincennes übergesiedelt und daß ihm seine Familie und Freunde zu sehen erlaubt sei. Aber einige Tage hielten ihn noch Geschäfte für Madame Dupin auf. Dann flog er, wie er sagte, seinem Freunde in die Arme. „Dieser Augenblick kann nicht geschildert werden. Diderot war nicht allein. D'Alembert und der Schatzmeister der heiligen Kapelle waren bei ihm. Beim Eintreten sah ich nur ihn. Ein Sprung, ein Schrei und ich drückte mein Gesicht an das seinige. Ich drückte ihn fest an mich, ohne auf andere Art als durch Thränen und Schluchzen mit ihm zu sprechen; ich erstickte beinahe vor Zärtlichkeit und Freude. Seine erste Bewegung, als die Heftigkeit der Empfindung vorüber war, bestand darin, daß er sich zu dem Geistlichen wandte und zu ihm sagte: Sie sehen, mein Herr, wie sehr meine Freunde mich lieben."

Dieser Schilderung fügt Rousseau folgende Reflexion hinzu: „Ganz nur beschäftigt mit meiner Gemüthsbewegung, dachte ich damals über diese Art, Vortheil aus meiner Umarmung zu ziehen, noch nicht nach. Wenn ich aber seitdem zuweilen daran zurückdachte, so bin ich immer der Ueberzeugung gewesen, daß dieser Gedanke mir an Diderot's Stelle nicht würde zuerst in die Seele gekommen sein."

Wie? Diderot soll mit jenem Worte: „Sie sehen, wie sehr meine Freunde mich lieben!" aus Rousseau's Umarmung Vortheile für sich haben ziehen wollen? Nein, daß ist eine Auslegung, die für Rousseau nur möglich wurde, als er mit Diderot gebrochen hatte, als er, sich vor sich selbst zu rechtfertigen, in seinen Bekenntnissen alles aufsuchte, was diejenigen, die er früher, die er jahrelang seine Freunde genannt hatte, in einem gehässigen Licht konnte erscheinen lassen, während er selbst, ihnen gegenüber, sich als den Gefühlvollen, Begeisterten, als den von ihrer egoistischen Berechnung für ihre Zwecke Hingeopferten darstellte. Diese Tendenz hat seine ganze sonst so anziehende Geschichtschreibung verfälscht, und seine Hypochondrie hat auch die harmlosesten Aeußerungen und Handlungen zuletzt verkannt. Diderot war, als Rousseau stürmisch ihn wieder begrüßte, nicht allein. D'Alembert hatte, wie Rousseau, den Freund besucht. Der Almosenier

von Vincennes war Zeuge der rührenden Scene. Was war natürlicher, als daß Diderot aus dem Moment der Ekstase nach einem Uebergang suchte und ihn mit feinem Takt in jenen Worten fand, die zugleich seine Dankbarkeit für seine Freunde ausdrückten. Welche Fehler Diderot besessen habe, aller Eigennutz, alle kleinliche Berechnung ist ihm fremd gewesen.

Rousseau erzählt, daß er Diderot über seine Gefangenschaft sehr aufgebracht gefunden und daß derselbe der Gesellschaft bedurft habe, um sich nicht den finstersten Gedanken hinzugeben. Er habe diesen Kummer am meisten mit gelitten und sei fast jeden dritten Tag allein oder in Begleitung von Diderot's Frau nachmittags zu ihm gegangen. Er geberdet sich, als ob Diderot nicht auch von andern besucht sei. Im weitern Verlauf seines Berichts will Rousseau diese Besuche offenbar als ein Werk heroischer Freundschaft ausmalen. Er versichert, daß der Sommer 1749 einer der heißesten gewesen sei und daß die Bäume des Wegs nach Vincennes, weil sie geschoren waren, nur wenigen Schatten gegeben hätten. Er hätte zwei Stunden gebraucht. Oft hätte er sich auf den Boden niedergeworfen, weil er vor Anstrengung nicht weiter gekonnt. Einen Fiaker hätte er selten bezahlen können. Um sich des Weges Länge zu verkürzen, habe er ein Buch mitgenommen, im Gehen zu lesen. So habe er einst den „Mercure de France" eingesteckt und in demselben die Aufforderung der Akademie von Dijon zur Einsendung einer Preisschrift über die Frage gefunden, ob der Fortschritt der Wissenschaften und Künste zur Verbesserung oder zur Verschlimmerung der Sitten beigetragen? In diesem Augenblick sei eine Revolution in ihm vorgegangen; eine andere Welt habe vor seinen Augen gestanden; er habe sich in dem Schatten eines Baumes gelagert und mit Bleistift die Prosopopöie des Fabricius niedergeschrieben.

Halten wir einen Augenblick hier an, um zu bemerken, daß diese Schilderung wol etwas übertrieben ist. Der August war schon vorüber, als Rousseau im September und October Diderot besuchte. Dies scheint uns eine herbstliche Zeit zu sein, weshalb die Hitze wol nur zuweilen unerträglich sein mochte. Rousseau war ein guter Fußgänger und das Gehen machte ihm das größte Vergnügen, weil er, wie er oft erwähnt, nur im Gehen recht lebhaft dachte. Nun will er im Gehen, in der blendenden, glühenden Sonne, sich zu entlangweilen, gelesen haben. Der Weg war, nach seiner eigenen Angabe, schattenarm, aber plötzlich sehen wir ihn doch im Schatten eines Baumes sogar schreiben.

Er berichtet weiter, wie er bei Diderot in einem an Wahnsinn grenzenden Zustand angekommen sei. Dieser sei es gewahr geworden und habe ihn um die Ursache befragt. Er habe sie ihm mitgetheilt und ihm die

Prosopopöie des Fabricius vorgelesen. Diderot habe ihn aufgefordert, seinen Gedanken weiter nachzugehen und sich um den Preis zu bewerben. Er habe es gethan und sei von diesem Augenblick an verloren gewesen, denn sein ganzes späteres Leben sei mit allen seinen Unfällen eine unausbleibliche Folge dieses Augenblicks von Verirrung gewesen.

Rousseau will also einerseits die Eigenthümlichkeit seines Standpunktes sich zuschreiben, denn er kam bei Diderot in einem Zustande höchster Aufregung schon an; eine Revolution hatte sich in ihm vollzogen; andererseits aber will er, daß er sich um den Preis beworben, Diderot zuschreiben, der ihm diesen Rath als einen für seine ganze Zukunft unheilvollen gegeben.

Schnell habe er die Abhandlung verfertigt und sie dann Diderot gezeigt, der mit ihr zufrieden gewesen sei und ihm einige Verbesserungen angegeben habe.

Wie kommt nun Rousseau dazu, diese Schrift, welche das Programm aller seiner fernern Schriftstellerei ward, als das Product einer augenblicklichen Verirrung zu beklagen? Man sollte glauben, daß er umgekehrt mit Stolz an einen Moment seines Lebens zurückdenken mußte, in welchem ihm seine sociale Mission offenbar ward, in welchem eine Ekstase ihm eine andere Welt aufrollte. Statt dessen drückt er die Reue aus, dem Rathe Diderot's zur Bewerbung gefolgt zu sein: „Dès cet instant je fus perdu."

Der Erzählung Rousseau's steht eine andere entgegen, die in mehrfachen Berichten von verschiedenen Seiten doch darin übereinstimmt, daß Diderot Rousseau auch die Richtung angegeben habe, die er in seiner Beantwortung der Preisfrage nehmen solle.

Diderot's Tochter zunächst sagt über die Entzweiung ihres Vaters mit Rousseau, daß sie dieselbe niemals recht habe begreifen können und nur so viel mit Klarheit darin gesehen habe, daß ihr Vater Rousseau die Idee seiner Abhandlung über die Künste gegeben, daß er sie durchgesehen und vielleicht verbessert, daß er ihm mehrfach Geld geliehen habe u. s. w.

Marmontel in seinen Memoiren (Buch VII) erzählt, daß Diderot, als Rousseau zu ihm gekommen sei und ihm seinen Entschluß mitgetheilt habe, sich um die Preisaufgabe der Akademie von Dijon zu bewerben, ihn gefragt habe, welche Stellung er dazu einnehmen werde? Rousseau habe sich für eine bejahende ausgesprochen, er aber ihm erwidert, daß dies die Eselsbrücke sei; alle Mittelmäßigkeiten würden diesen Weg einschlagen, während der entgegengesetzte für die Philosophie und Beredsamkeit ein neues und fruchtbares Feld darböte. Rousseau habe einen Augenblick nachgedacht, ihm recht gegeben und seinen Rath befolgt.

Ebenso berichtet Morellet in seinen Memoiren (I, 115 fg.), daß

Rousseau die Vortheile habe entwickeln wollen, welche Kunst und Wissenschaft dem Menschengeschlecht gebracht hätte. „Ich unterbrach ihn", fügte Diderot hinzu, „und sagte ihm ernsthaft: das muß man nicht thun. Das ist nicht neu, nicht pikant. Das ist die Eselsbrücke. Nehmen Sie den Gegensatz und sehen Sie, welch ein weites Feld sich Ihnen öffnet, alle Misbräuche der Gesellschaft zu bezeichnen; alle Leiden, welche sie als Folge von Irrthümern unglücklich machen; denn die für den Handel, die Schiffahrt, den Krieg u. s. w. aufgewandten Wissenschaften und Künste sind für den größten Theil der Menschen ebenso viel Quellen der Zerstörung und des Elends. Die Buchdruckerkunst, der Kompaß, das Schießpulver, die Bergwerke sind ebenso viel Fortschritte der menschlichen Kenntnisse als Ursachen des Jammers u. s. w. Sehen Sie nicht allen Vortheil, den Sie von dieser Auffassung Ihres Gegenstandes haben werden? Rousseau gestand dies zu und arbeitete nach diesem Plan."

Endlich sagt Diderot selber im 66. Abschnitt seines „Essai sur les règnes de Claude et de Néron": „Als das Programm der Akademie von Dijon erschien, kam Rousseau zu mir, um mich über die Partei zu befragen, die er nehmen solle. — Die Partei, welche Sie nehmen sollen, ist die, welche niemand nehmen wird."

Die Franzosen haben nun über diesen Doppelbericht unendlich viel geschrieben. Es ist kein Grund vorhanden, die Erzählung Diderot's nicht für die richtigere zu halten, denn sie allein erklärt das theatralische Arrangement, welches Rousseau seiner Erzählung gegeben hat, um sich die Ehre der Originalität seines Widerspruchs gegen die gewöhnliche Ansicht zu sichern. Sie allein aber erklärt auch, daß er zugleich Reue darüber äußern kann. Diderot's Stimmung im Gefängniß war wol sehr dazu gemacht, die Schattenseite der Cultur mit Bitterkeit augenblicklich zu empfinden. In seinen „Bijoux indiscrets" hatte er ja erst ein Jahr zuvor alle Lächerlichkeiten, alle verderbten Leidenschaften, alle Unnatürlichkeiten der überbildeten Gesellschaft selber geschildert. Er war also mit dem Thema wohl vertraut und war ganz der Mann dazu, eine Paradoxie aufzustellen und sich mit seiner Beredsamkeit für sie zu begeistern. Deswegen bleibt die That doch die That Rousseau's. Er und nicht Diderot hat doch mit seiner gewaltigen Beredsamkeit den unvergeßlichen Angriff auf die sittliche Versunkenheit seiner Zeitgenossen gemacht, und er würde diese Beredsamkeit nicht gehabt haben, wenn sie nicht ein Ausfluß seiner innersten Ueberzeugung gewesen wäre. Wenn er dem Rathe Diderot's folgte, so geschah dies doch nur, weil er ihm zusagte. Die Ursache alles Uebels in seinem Leben außer sich in andern zu suchen, war eine Folge der schwächlichen Misgewöhnung seiner Eitelkeit.

Rousseau selber räumt in seinen „Confessions" (Buch VIII) den Einfluß ein, welchen Diderot auf seinen Stil gehabt habe. Er behauptet, daß seine Schriften durch ihn den harten Ton und das schwarze Aussehen erhalten hätten, welches sie nicht mehr zeigten, als er ihn zu leiten aufhörte (lorsqu'il cessa, de le diriger). Er nahm ganze Stücke auf, welche Diderot ihm lieferte. In einem Briefe an Herrn von St.-Germain aus Monquin 1770 gesteht er, daß er im Beginn seines Schriftstellerthums sich Diderot zum Muster genommen habe. „Ich studirte", sagt er, „besonders seine Diction. Er hat sogar in meinen ersten Schriften mehrere Stücke eingelegt, die von dem übrigen nicht abstechen und die man im Stil wenigstens nicht würde unterscheiden können. Es ist gewiß, daß sein Ausdruck und der meinige, vorzüglich in meinen ersten Abhandlungen, deren Sprache wie die seinige ein wenig springend und sentenziös ist, unter dem unserer Zeitgenossen sich am meisten gleichen. In Betreff der Gedanken sind die, welche er die Güte hatte mir zu leihen, und ich die Albernheit, sie anzunehmen, leicht von den meinigen zu unterscheiden."

Diderot verbesserte die Vorrede Rousseau's zu seinem „Narcisse", seine beiden ersten Abhandlungen und einige seiner Schriften über Musik.

Wenn wir bedenken, daß Rousseau durch jene erste Abhandlung sich nicht weniger seinen Ruhm als seine Leiden begründete, so erscheint es nicht unmöglich, daß er, als er hierüber zum Bewußtsein kam, von widerwilliger Dankbarkeit und zugleich von heimlichem Groll gegen Diderot ergriffen ward, dessen Rath ihn bestimmt hatte, sich für die Natur und gegen die Cultur zu erklären. Im dritten seiner Dialoge, oder „Rousseau juge de Jean Jacques", leugnet er das Revolutionäre seines Standpunkts. Er behauptet, die bestehenden Einrichtungen der Gesellschaft stets geachtet zu haben u. s. w. Mit solchen altersschwachen Beschwichtigungen verkleinerte Rousseau sich selbst, seine Größe, die in der Ausführung der logischen Consequenz seiner Contrastirung des Naturmenschen mit dem Culturmenschen liegt. Jedes seiner Werke war von jenem Discours an ein folgerichtiges Moment. Darum ist er so leicht zu fassen und darum ist er ein so hinreißender Schriftsteller. An intensiver Concentration, an logischer Planmäßigkeit, an fruchtbarer Einwirkung auf seine Zeitgenossen war er Diderot durchaus überlegen. Rousseau liebte die Producte seiner Feder mit Zärtlichkeit, Diderot behandelte die seinigen mit tadelnswerther Gleichgültigkeit.

Lettre sur les sourds et muets. 1751.

Wir könnten hier nun zur Encyklopädie fortgehen, wenn es nicht zweckmäßiger wäre, einer kleinen Schrift Diderot's an dieser Stelle zu erwähnen, die er noch während des Drucks der beiden ersten Bände der Encyklopädie zu Anfang des Jahres 1751 herausgab, nämlich die „Lettre sur les sourds et muets, à l'usage de ceux, qui entendent et qui parlent", mit dem Motto aus Virgil's Aeneis, VIII, 209: „Versisque viarum indiciis raptos ne qua forent pedibus vestigia rectis."

Dieser Brief schließt sich nämlich dem innern Zusammenhang nach an den über die Blinden insofern an, als er die Sprache und mit ihr das Gehör zu seinem Gegenstande hat. Von den Tauben und deshalb Stummen ist darin eigentlich nicht die Rede, wenn man auch zugeben kann, was Eusèbe Salverte in seinem „Éloge de Diderot" im „Institut national" im Jahre VIII der Republik behauptete, daß Diderot durch seine Briefe über die Blinden und Taubstummen die philanthropischen Bestrebungen eines Hauy, de l'Epée und Sicard vorbereitet habe.

Die Haupttendenz des Briefs war nämlich eine ästhetische über die Bedeutung der Inversion. Die äußere Veranlassung dazu bot ihm das Werk von Batteux, 1746: „Les beaux arts, réduits à un même principe." Diderot richtete den Brief an ihn selber, setzte ihm aber unter dem 20. Jan. 1751 noch einen andern Brief an einen Herrn N. N. voran, der den Titel und die Art und Weise der Darstellung erklären sollte. Diderot nannte seinen Namen nicht, spielte aber auf den Brief über die Blinden an, der zwar nicht allzu gut sei, den er aber hier nachahme. Der Titel sollte die große Anzahl derjenigen bezeichnen, welche sprechen ohne zu verstehen, die kleine Zahl derer, welche verstehen ohne zu sprechen, und die sehr kleine Zahl derer, die zu sprechen und zu verstehen vermögen, und für welche der Brief allein nützlich sein könne. Zu Batteux sagt er, in artiger Bescheidenheit, daß, wenn seine Gedanken sich mit denen des Abbé in nachbarlicher Nähe fänden, dies dem Epheu zu vergleichen sei, der sein Blatt zuweilen mit dem der Eiche verschlinge.

7*

Diderot untersucht den Ursprung der Sprache. Eine jede durchläuft nach ihm eine Stufe der Geburt, der Bildung und der Vollkommenheit. Das Adjectivum erscheint ihm als eine der wichtigsten und frühesten Formen, weil erst in ihm gesagt wird, was das Substantivum wirklich ist. Die Voranstellung des Substantivs vor dem Adjectiv ist daher schon eine künstliche, eine Wortversetzung, während nach der natürlichen Ordnung das Adjectivum vorangehen müßte. Der didaktische Sprachzweck stellt das Substantivum voran, und nun wird eine Abweichung hierin — doch nur im Französischen — zur Inversion.

Die Folge der natürlichen Erzeugung der Wörter ist daher, schließt Diderot, nicht dieselbe mit der grammatischen, rhetorischen, didaktischen.

Der Stumme, glaubt er, ist der Mensch, der, um sich verständlich zu machen, noch gegenwärtig der natürlichen Genesis der Vorstellungen folgen muß. Man hat aber den von Natur Stummen und den conventionell Stummen zu unterscheiden. Die Geberde des erstern wird überall verständlich sein; bei der conventionellen Geberde treten Modificationen durch die Sitte der Völker ein. Hier theilt Diderot einige Erfahrungen mit, die er an Taubstummen gemacht hat, verläßt aber dies Thema bald, um zur Musik und Poesie überzugehen.

Er empfiehlt, um die Gesticulation der Schauspieler richtig zu beurtheilen, sich die Ohren zu verstopfen, wie man, um ihre Intonation richtig zu beurtheilen, die Augen verschließen soll.

Die Philosophie der Sprache führt ihn zu einer Vergleichung der verschiedenen Sprachen, über die er einige Bemerkungen macht, ohne tiefer einzudringen. An der französischen hebt er die logische Klarheit hervor, durch welche sie sich der Wissenschaft empfehle, ohne doch dem Angenehmen sich zu versagen. Sie entbehrt der Wortversetzung fast ganz, weshalb ihm das Griechische, Lateinische, Englische, weil bei ihnen die Inversion herrscht, für den Ausdruck des Gefühls und der Phantasie geeigneter scheint, wie z. B. wenn Cicero „Pro Marcello" anfängt: „Diuturni silentii, patres conscripti, quo eram his temporibus usus, hodiernus dies finem tulit."

Aus der Verschiedenheit der Geberde, die für das Auge, und des Wortes, das für das Ohr darstellt, folgert er, daß Malerei und Poesie sich zu demselben Gegenstande nicht auf gleiche Weise verhalten können. Die Schönheiten des Dichters sind es nicht zugleich auch für den Maler. Er beweist dies durch einzelne Beispiele, namentlich durch den Vers Virgil's, in welchem derselbe den Neptun schildert, wie er das Haupt aus den Wellen erhebt (Aeneis, I, 128 fg.):

— — gravitur commotus, et alto.
Prospiciens, summa placidum caput extulit onda.

So erhaben bei dem Dichter diese Erscheinung des Gottes ist, so würde doch bei dem Maler der Kopf desselben immer wie der eines Hingerichteten aussehen.

Die Vertiefung in die Malerei des Tons, welche sich mit der poetischen Anschauung verbindet, genauer, die Vergleichung der musikalischen Harmonie mit der oratorischen, bringt ihn dazu, von der poetischen Hieroglyphe zu sprechen, worunter er die unendliche Schönheit versteht, die in der Vollkraft einer Kunst liegt, und die für den analysirenden Verstand an immer neuen Entdeckungen einen unerschöpflichen Stoff darbietet. Sie ist, weil in ihr das einzelne Wort nur nach seinem Zusammenhang mit allen übrigen einer Periode wirkt, schwer zu verdeutlichen und fast unmöglich gut zu übersetzen. Hier ist es vorzüglich Homer, der von ihm so tief empfundene, so innig geliebte, so hoch gehaltene Dichter, der ihm Beispiele liefert und den er gegen Longin, gegen Boileau und Lamotte siegreich vertheidigt. Dem letztern weist er nach, die Stelle vom Gebet des Aias zum Zeus, es wieder Tag werden zu lassen, nicht einmal richtig übersetzt, viel weniger verstanden zu haben. Aber nicht blos die Poesie, sondern jede Kunst überhaupt habe ihre Hieroglyphe, und es sei eine Sache des Genies, sie hervorzubringen.

Dies ist der Hauptinhalt des geistreichen, anregenden, mit liebenswürdiger Wärme geschriebenen Briefs. Unter dem 3. März 1751 fügte er in einem Schreiben an seinen Verleger eine Erklärung hinzu, worin er den Tadel, den er über ein Urtheil des Abbé von Bernis, eine Stelle in Racine's „Phädra" betreffend, ausgesprochen hatte, zurücknahm, weil er dazu durch einen falschen mündlichen Bericht verleitet war. Bernis war sein alter Schulkamerad gewesen. Er versichert hier, daß er ihn niemals gesehen habe, daß er ihm nur durch den Ruf bekannt sei, den ihm seine Liebe zu den Wissenschaften, sein ausgezeichnetes Talent für die Poesie, die Feinheit seines Geschmacks, die Sanftheit seiner Sitten und die Annehmlichkeit seines Umgangs erworben hätten. Hier habe er nichts zurückzunehmen, denn hier sei alle Welt mit ihm derselben Meinung. Bernis verstand natürlich dies Versteckspielen sehr gut. 1752 richtete er, ebenfalls anonym, einen Brief an Fräulein de Lachaux, deren trauriges Schicksal er damals noch nicht ahnen konnte. Sie opferte sich, wie Diderot später uns selbst erzählen wird, einem Egoisten, Herrn Gardeil, mit welchem Diderot früher das Studium der griechischen Sprache betrieben hatte. Sie machte sich als Uebersetzerin von Xenophon's „Gastmahl" und von Hume's „Essays" bekannt.

Sie hatte Diderot wegen seines Briefs einige Bedenklichkeiten geäußert, die er mit herzlicher Höflichkeit beantwortete. Die eine derselben betraf den Gedanken, den Menschen psychologisch zu zerlegen und sich jeden seiner Sinne als eine besondere Person vorzustellen, sodaß sie eine Gesellschaft von fünf verschiedenen Individualitäten ausmachen und in sehr bestimmte Wechselwirkung treten würden. Das Auge würde nach Diderot der oberflächlichste, das Ohr der stolzeste, der Geruch der wollüstigste, der Geschmack der abergläubischste und unbeständigste, das Tasten der tiefste und philosophistischste Sinncharakter sein. So falsch diese Auffassung ist, so sucht Diderot sie doch durch Witz geltend zu machen und verwandelt die Gesellschaft von fünf Personen sogar in ein Volk von fünf Sekten, der Augen-, Ohren-, Nasen-, Zungen- und Handsekte.

Diese psychologische Decomposition des Menschen, welche Diderot schon zu Anfang seines Briefs vorgeschlagen hatte, gab Veranlassung, dem Abbé Condillac vorzuwerfen, daß er seine berühmte Statue, die allmählich zu sehen, zu hören, zu riechen, schmecken und fühlen beginnt, Diderot entliehen habe. Das Publikum hängt sich gern an die Aeußerlichkeiten. Sich den Menschen als eine Statue vorzustellen, jeden seiner Sinne successiv in Function treten zu lassen, das war etwas, was jedermann vermochte. Condillac suchte 1754 in seinem „Traité des sensations" durch diese Form die Entstehung der Empfindungen und den Uebergang derselben ineinander verständlicher zu machen. Von einer sich stufenweise belebenden Statue ist bei Diderot nichts zu lesen. Condillac mußte sich aber gegen den Vorwurf eines Gedankendiebstahls ausdrücklich vertheidigen, was er in der „Réponse à un reproche, qui m'a été fait sur le projet exécuté dans le Traité des sensations" that. Er behauptete, daß er den Einfall jener Einkleidung einer Freundin, Fräulein Ferrand, verdanke. Wirklich ist es ein bloßer Einfall, auf welchen die Wissenschaft gar keinen Werth legen kann, wie auch Diderot selber nie gegen Condillac reclamirt hat. Wie viel geistvoller und wissenschaftlicher ist gegen diese Fiction die des arabischen Philosophen Ibn Tophail in seinem „Philosophus autodidactus", im „Hài ebn Joktan", einem didaktischen Roman, worin er einen Menschen fingirt, der auf einer einsamen Insel unter dem Tropenhimmel, von einer Gazelle gesäugt, als ein philosophischer Robinson aufwächst und sich allmählich durch Beobachtung der Eigenthümlichkeit seiner Sinne bewußt wird. Panckoucke hatte ihn 1671 herausgegeben und ins Lateinische übersetzt. Aber den Franzosen gefiel einmal die Statue außerordentlich und wir begegnen ihr noch bei Buffon und bei Bonnet.

Diderot vertheidigt seine Ansichten über das Verhältniß der Malerei

zur Poesie sehr gut gegen Einwürfe des Fräuleins de Lachaux, geht dabei mit großer Feinheit bis zu wahrhaft principiellen Bestimmungen der Einheit, Symmetrie und Mannichfaltigkeit des Schönen fort und spricht zuletzt vortrefflich über das Wesen der Musik, weshalb sie an erregender Kraft den andern Künsten überlegen sei, obwol ihr doch die Bestimmtheit der Vorstellung fehle.

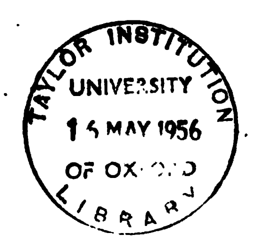
Er mußte sich auch gegen das „Journal de Trévoux" vertheidigen, das im April 1754 einen mit kritischen Randglossen begleiteten Auszug seiner Schrift geliefert und ihm den Vorwurf gemacht hatte, daß sein Brief keinen eigentlich bestimmten Gehalt besitze, und daß, was er gebe, dem Titel nicht recht entspreche. Dieser Vorwurf war nicht ohne Grund, denn dem Titel nach mußte man in dem Briefe eine Parallele zu dem über die Blinden, also eine Abhandlung über die Taubstummen, erwarten, währenddessen von den Ursachen, den Nachtheilen und Vortheilen der Wortversetzung, von der musikalischen Schönheit der Poesie gehandelt und der Tauben und Stummen nur episodisch und flüchtig nebenher wegen der Geberdensprache erwähnt wird. Diderot will den logischen Zusammenhang seines Briefs durch einen kurzen Auszug darlegen; aber Ideenassociation ist noch kein nothwendiger Zusammenhang. Wir wollen ihm seine Entgegnung über diesen Punkt schenken und uns desto mehr an der köstlichen Vertheidigung erfreuen, mit welcher er das, was er gegen Lamotte und Boileau über Homer gesagt, aufrecht hält. In der That ist Diderot der erste Franzose gewesen, der den Homer in der Großartigkeit seiner naiven Schönheit gewürdigt hat, obwol ihn diese glückliche Einsicht am Ende seiner Replik nicht abhält, die ganze Eitelkeit des damaligen französischen Selbstgefühls zu zeigen, es den Alten fast in allen Gattungen bereits gleichgethan oder gar sie übertroffen zu haben. „Euripides würde die Tragödien Racine's nicht verleugnen. Cinna, Pompejus, die Horatier, würden Sophokles Ehre machen. Die Henriade hat Stücke, welche man dem Trefflichsten in der Ilias und Aeneis geradezu gegenüberstellen kann. Molière vereinigt die Talente von Terenz und Plautus und hat die Komiker Griechenlands und Italiens weit hinter sich gelassen. Welcher Abstand zwischen den griechischen und lateinischen Fabeldichtern und dem unsern (Lafontaine)! Bourdaloue und Bossuet machen Demosthenes den Rang streitig. Varro war nicht gelehrter als Harduin, Kircher und Petavius. Horaz hat über die poetische Kunst nicht besser geschrieben als Despréaux. Theophrast übertrifft nicht Labruyère. Man müßte sehr eingenommen sein, um nicht bei der Lektüre des Geistes der Gesetze sich ebenso sehr als bei der der Platonischen Republik zu gefallen."

Das geistliche Journal, das Organ der Jesuiten, hatte Diderot's Aeußerung über den Unterschied der französischen Sprache von der lateinischen, englischen u. s. w. mit besonderer Beziehung auf die Kanzelsprache angegriffen. Er läßt sich deshalb über diese näher aus. Sie soll nach ihm das Herz rühren, Reue und Thränen hervorlocken und den Sünder bestürzt niederwerfen, was sich mit der Rhetorik eines Seneca oder Plinius nicht thun läßt. „Die Rechte der Vernunft, der Weisheit, der Religion und der Wahrheit sind sicherlich die großen Gegenstände des Predigers, aber darf er sie in kalten Auseinandersetzungen analysiren, darf er mit Antithesen spielen, darf er sie durch einen Wust von Synonymen verwirren, sie durch gesuchte Wendungen, durch subtile Ausdrücke, schielende Gedanken und akademischen Firnis verdunkeln? Gern würde ich diese Rhetorik eine blasphematorische nennen. Auch ist sie nicht die eines Bourdaloue, Bossuet, Mascaron, Delarue, Massillon und so vieler anderer, die nichts gespart haben, um die Langsamkeit und den Zwang einer didaktischen Sprache, wie die französische es ist, durch die Erhabenheit ihrer Gedanken, die Kraft ihrer Bilder und das Pathetische ihres Ausdrucks zu besiegen. Die französische Sprache wird sich leicht der theologischen Dissertation, dem Katechismus, der pastoralen Unterweisung hingeben, aber nicht der feierlichen Rede. Im übrigen berufe ich mich auf die, welche mehr hiervon verstehen als ich. Ich überlasse ihnen, zu entscheiden, welche von zwei Sprachen, deren eine einförmig und langsam, die andere mannichfaltig, überströmend, ungestüm, reich an Bildern und Wortversetzungen, die geeignetste sein würde, versunkene Seelen an ihre Pflichten zu erinnern, verhärtete Sünder über die Folgen ihrer Verbrechen zu erschrecken, erhabene Wahrheiten zu verkünden, heldenmüthige Handlungen zu malen, das Laster hassenswerth und die Tugend anziehend zu machen und alle großen Gegenstände der Religion in einer Weise zu behandeln, welche erschüttert und unterrichtet, vor allem aber erschüttert; denn auf der Kanzel ist die Aufgabe nicht sowol, die Gläubigen zu lehren, was sie nicht wissen, als sie zum Entschluß zu bestimmen, das zu thun, was sie wissen."

Bevor wir von dieser kleinen Schrift Diderot's, seiner ersten ästhetischen, Abschied nehmen, dringt sich uns noch die Bemerkung auf, daß wir in ihr zuerst das große Interesse ausgesprochen finden, welches Diderot an der Mimik nahm, die er später zu einem so wichtigen Element in seiner Dramaturgie machte. Schon hier behauptet er, daß die Geberde bis zu einer Erhabenheit fortgehen könne, welche die Beredsamkeit nur annäherungsweise oder gar nicht zu erreichen im Stande sei, und führt als Beispiel Shakspeare an, wie er die schlafwandelnde Lady Macbeth in der Stille der Nacht mit geschlossenen Augen auf die Bühne vorschreiten und die Hand-

lung einer Person nachahmen läßt, welche sich die Hände wäscht, als ob die ihrigen noch vom Blute des Königs befleckt wären, den sie vor mehr als 20 Jahren ermordet hatte. „Ich kenne", sagt Diderot, „in der Rede nichts, was so pathetisch wäre als die Stille und die Bewegung der Hände dieser Frau. Welch ein Bild der Gewissensbisse!"

So hatte sich Diderot dem Publikum als Uebersetzer, als Moralphilosophen, als Theologen, als Romandichter, als Mathematiker und Physiker, als Psychologen und Aesthetiker gezeigt und durfte es wagen, als Autorität an die Spitze eines großen wissenschaftlichen Unternehmens zu treten, welches die vielseitigste Bildung voraussetzte. Es war die Encyklopädie, für welche er sich mit seinem Freunde d'Alembert verband, der, vier Jahre jünger als er, doch schon seit 1741 Mitglied der pariser, seit 1746 Mitglied der berliner Akademie der Wissenschaften war. Er war auf dem Collége Mazarin ein Schüler der Jansenisten gewesen und wurde zwar nicht selbst Jansenist, blieb aber stets ein Gegner der Jesuiten. Wie Diderot, hatte er sich aus Armuth und Vereinsamung selbst emporgebracht und war eine literarische und sociale Macht geworden, deren Autorität sich vorzüglich durch seinen vertrauten Briefwechsel mit Friedrich II. und mit Voltaire sowie dadurch befestigte, daß er der Mittelpunkt der Gesellschaften bei Madame Geoffrin und Madame du Deffand wurde. Er theilte mit Diderot die uneigennützige Liebe zu den Wissenschaften, zur Kunst, zum Wohlthun, zur Unabhängigkeit, war ihm aber sonst in vielen Stücken entgegengesetzt, denn er war maßvoll, vorsichtig, ohne Wärme in seinem Gefühl, ohne Feuer in seiner Phantasie, weshalb er in seinen vielbewunderten „Éloges" mit so großem Geschick im Lob zu tadeln, im Tadeln zu loben wußte. Nicht nur als Mathematiker, auch als Philosoph war er berühmt, obwol seine Philosophie nichts als ein dünner Skepticismus war. Friedrich II. nannte ihn bald seinen Anaxagoras, bald aber auch Diagoras und Protagoras.



Diderot's Prospect und d'Alembert's Discours préliminaire zur Encyklopädie. 1750—51.

Diderot übernahm mit d'Alembert die Herausgabe der Encyklopädie, wie es scheint, zwischen den Jahren 1748 und 1749. Die Vorbereitungen zu ihr dauerten bis Ende 1750, bevor man mit ihrer Ankündigung hervortreten konnte.

Sie ist es, die ihm in der Geschichte der Cultur seinen Namen sichert, obwol seine Leistungen in ihr keineswegs zu denen gehören, in denen seine eigentliche Originalität und Genialität sich an den Tag legt. Man muß sich jedoch über Diderot nicht täuschen, wenn er in höherm Alter auf die Arbeit, welche er an dies kolossale Werk gesetzt, öfters mit dem wehmüthigen Gefühl herabblickte, daß er, unter andern Verhältnissen, Besseres hätte leisten können. Diderot war ein Polyhistor. Er war kein Dichter, dem aus der Tiefe des eigenen Gemüths Aufgaben entstanden wären, die er nur durch eine poetische Gestaltung hatte lösen können. Ein solcher Drang hätte sich bis zum reifen Mannesalter hin längst manifestiren müssen. Er war aber auch kein Philosoph, der eine ihm eigenthümliche Weltanschauung in einem consequenten Ringen des Geistes mit dem Räthsel des Daseins aus sich geboren hätte. Er war poetisch und philosophisch kein productiver Kopf, sondern ein kritischer, dessen scharfer Verstand mehr die Mängel, als die Stärken philosophischer Systeme durchschaute. Seine Productivität war eine durch Kritik vermittelte; ein Gemälde oder Gedicht, das er beurtheilte, riefen in ihm die Vision eines bessern hervor. Wir hören zwar, daß er selbst sich den Philosophen nannte, daß seine Freunde ihn als den Philosophen schlechthin betrachteten, daß sie ihn, weil er auf dem Berge der heiligen Genoveva wohnte, le philosophe de la montagne nannten, daß sie ihm den Ehrennamen eines Platon ertheilten, den Voltaire scherzhaft in Tonpla verkehrte; allein es geschah dies vorzüglich der Begeisterung halber, mit welcher Diderot stets den Ideen des Wahren, Guten und Schönen sich hin-

gab und sie mit Beredsamkeit verkündete, die besonders als mündliche hinreißend gewesen sein soll. Wir finden in Diderot nicht sowol einen systematischen Philosophen, der principiell eine ihm eigenthümliche Erkenntniß zu entwickeln trachtete, als vielmehr einen von Hause aus eklektischen Kritiker, der zu einer encyklopädischen Behandlung der Wissenschaften ganz vorzüglich beanlagt war. Es war insofern kein Zufall, wenn die Herausgabe der Encyklopädie an ihn kam. Sie war ganz für sein universelles Interesse an allem Wissenswürdigen, für seine gesellige Natur, für seine Neigung, eine plötzlich aufgeworfene Frage im Fluge zu bearbeiten, gemacht. Wenn wir zurückblicken und sehen, wie er aus dem Englischen übersetzte, wie er den kirchlichen Wunderglauben kritisirte, die Corruption der zeitgenössischen Sitten lächerlich machte, mathematische, physikalische, physiologische, psychologische, ästhetische Probleme in raschen Angriff nahm, so fragen wir uns, wie er wol weiter gegangen wäre, und haben darauf nur die Antwort, daß es unberechenbar ist, auf welche Gegenstände sein Verstand, seine Phantasie, sein Interesse hätten verfallen können. Ebendeshalb aber müssen wir urtheilen, daß eine Encyklopädie seiner polyhistorischen Bildung, seiner improvisatorischen Natur und seinem negativ-kritischen Streben harmonisch entgegenkommen mußte. Er fand hier eine Concentration für seine unruhig in die Peripherie schweifende Kraft, aber eine Concentration, die ihn zugleich in einem bunten Wechsel der Gegenstände erhielt.

Noch eine persönliche Rücksicht machte ihm das Unternehmen willkommen. Diderot war zur Uebernahme eines Amtes, das ihm einen regelmäßigen Cyklus von Pflichterfüllungen aufgelegt hätte, nicht geeignet. Er hatte sich an eine zu große Unabhängigkeit des Lebens gewöhnt. Aber Diderot war in seinen persönlichen Verhältnissen ein gewissenhafter Mensch, ein honneter Mann, wie er solche Redlichkeit gegen übernommene Pflichten zu nennen pflegte. Er hatte geheirathet. Er hatte Kinder. Die Sorge für seine Familie war ihm heilig. Nie hat er ihr es fehlen lassen. Er war seiner Frau, die an Bildung ihm zu ungleich war, untreu geworden, aber stets hat er ihr das Leben angenehm zu machen gesucht. Daß er durch die Uebernahme der Redaction der Encyklopädie eine feste Rente von 1000 Francs für das Jahr bekam, war ihm für die sichere Begründung seines Haushalts eine unendliche Beruhigung; das, was er darüber hinaus erwarb, durfte er sich erlauben, für seine literarischen und artistischen Bedürfnisse, für seine geselligen Genüsse und für den Verkehr mit seiner Freundin auszugeben. Wir werden die Bestätigung für das Gesagte gerade aus dem Briefwechsel mit derselben später entnehmen können.

Wir schalten hier eine Selbstbetrachtung Diderot's ein, die in seinem

„Salon“ von 1767 bei Nr. 118, bei dem Bilde Brenet's: Christus und die Samariterin, vorkommt, weil man den ironischen Schluß derselben öfters angezogen hat, ohne ihn als den Ausläufer der vorgehenden Reflexion zu erwägen, durch welche er erst in die rechte Beleuchtung tritt. Diderot sagt:

„Brenet ist ein guter Teufel, der sein Möglichstes thut und der vielleicht etwas Besseres machen würde, wenn er reich wäre; aber er ist arm. Er hat die Kundschaft aller Dorfpfarrer und gibt ihnen, was sie bestellen, für ihr Geld. Er lebt, seine Frau hat Unterröcke, seine Kinder haben Schuhe und das Talent verliert sich.

Haud facile emergunt, quorum virtutibus obstat
Res angusta domi, sed Romae durior illis
Conatus — —

Eine auf der ganzen Erde wahre Maxime.

„Die Bedürfnisse des Lebens, die gebieterisch über uns verfügen, lassen die Talente sich verirren, indem sie dieselben zu ihnen fremdartigen Dingen verwenden, und setzen oft diejenigen herab, welche der Zufall gut gebraucht hat. Es ist dies einer der Misstände der Gesellschaft, für welche ich kein Heilmittel weiß. Wahrlich, mein Freund, ich möchte fast glauben, daß dies verdammte Ehejoch, welches Sie gerade so predigen, wie ein gewisser Narr von Genf den Selbstmord predigt, ohne daß Sie sich ihm fügen, Seele und Geist erniedrigt. Wie viel Abwege, zu denen man sich für seine Frau und für seine Kinder entschließt, die man für sich selbst verschmähen würde! Man möchte mit Le Clerc de Montmercy, der niemand sein Auskommen verdanken will, sagen: Ein Strohlager auf einer Bodenkammer unter den Ziegeln, ein Krug Wasser, ein Stück harten und schimmeligen Brotes, und Bücher und Freiheit, der Neigung seines Geschmacks zu folgen! Ist es aber einem Gatten, einem Vater erlaubt, diesen Stolz zu haben, und taub gegen die Klage, blind gegen das Elend zu sein, das ihn umgibt? Ich komme in Paris an. Ich bereite mich vor, unter die Doctoren der Sorbonne einzutreten. Ich begegne auf meinem Wege einer Frau, schön wie ein Engel. Ich will bei ihr schlafen. Ich schlafe bei ihr. Ich habe vier Kinder von ihr und siehe da, ich bin genöthigt, die Mathematik, die ich liebte, Homer und Virgil, die ich immer in meiner Tasche trug, das Theater, woran ich Geschmack hatte, zu verlassen, überglücklich, die Encyklopädie zu unternehmen, der ich nun 25 Jahre meines Lebens geopfert haben werde.“

Die Bitterkeit, welche aus diesen Worten über ein durch die Ehe verfehltes Leben und über ein durch sie zu niedrigern Arbeiten, als ihm möglich gewesen, verurtheiltes Talent spricht, halte ich für eine Selbsttäuschung

Diderot's, weil er ohne jene äußere Nöthigung sich wahrscheinlich niemals recht zusammengenommen haben würde. Nachdem er durch die Encyklopädie sich eine europäische Bedeutsamkeit erworben hatte, nachdem er durch sie und allerdings auch im Gegensatz gegen sie aller in ihm schlummernden Möglichkeiten sich bewußt geworden war, erschien es ihm freilich so. Damals aber war die Encyklopädie für ihn nach innen und außen eine Wohlthat, denn sie zwang ihn zur Concentration seiner Kraft.

Zu einem Werk, wie die Encyklopädie, mußte es in Frankreich kommen. Hatte es doch schon im Mittelalter unter seinen Scholastikern einen Prinzenerzieher gehabt, der einen Spiegel alles Wissens veranstaltete und daher den Beinamen des Speculator empfing. Das war Vincenz von Beauvais, der 1264 starb und ein „Speculum doctrinale, naturale, morale, historiale" verfaßte. Echt mönchisch theilte er die Wissenschaften nach einem negativen Princip ein. Sie sollen uns helfen, unserer Unwissenheit, unserer Lasterhaftigkeit, unserer Gebrechlichkeit entgegenzuarbeiten. So entsteht ihm ihre Eintheilung in die theoretische, praktische und technische Wissenschaft.

Gleichzeitig hatte in England Roger Baco in seinem „Opus magnum de instauratione scientiarum ad papam Clementem IV" den Beweis geführt, daß die Wissenschaften sich nur als Totalität vollenden könnten, daß man daher über der Theologie, Moral und Dialektik die Mathematik, Physik und Grammatik nicht vernachlässigen dürfe.

Bacon von Verulam hatte sodann zu Anfang des 17. Jahrhunderts in seinem Werk: „De dignitate et augmentis scientiarum" den Grundriß zu einer neuen Encyklopädie gegeben, in welcher auch die Künste, selbst die Gartenkunst und die Kosmetik, nicht vergessen waren. Bacon war schon ein ganz moderner, realistischer Geist. Er legte der Eintheilung der Wissenschaften ein subjectives, psychologisches Princip zu Grunde, indem er aus dem Gedächtniß die Geschichte, aus der Phantasie die Poesie und aus der Vernunft die Philosophie ableitete. Die Unzulänglichkeiten, die aus einer solchen Eintheilung entspringen mußten, wurden durch den Glanz seiner lebendigen, geistreichen Darstellung verdeckt, wie z. B., wenn er die Naturgeschichte unter die Kategorie Geschichte subsumirte und nun die Natur nach ihrer Freiheit, nach ihren Verirrungen und nach ihrer Knechtschaft — so nannte er ihren Zustand in den menschlichen Artefacten — eintheilte. Unter der Poesie verstand er die Fiction von Vorstellungen. Das Drama fand bei ihm, dem Zeitgenossen Shakspeare's, keine selbständige Stelle. Er theilte die Dichtkunst in die erzählende, lyrische und parabolische. Die Philosophie theilte er in die Philosophia prima, in die

Theologia, in die Philosophia naturalis und in die Philosophia de homine.

Die Philosophia prima sollte nach ihm die axiomatischen Grundbegriffe enthalten, z. B. daß zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, untereinander gleich sind.

Die Theologie ist ihm entweder die inspirirte oder die natürliche.

Die Naturphilosophie zerlegte er in eine theoretische und praktische. Die theoretische umfaßte die Metaphysik und die Physik. Jene hatte z. B. den Begriff der Bewegung an sich, diese die verschiedenen concreten Formen derselben auseinanderzusetzen. Die praktische war theils Mechanik, theils Magie.

Die Philosophie des Menschen handelte zuerst von der Natur und dem Zustande desselben überhaupt und zweitens als Philosophia humanitatis von dem Menschen im Zustande der Isolirung und in dem der Verbindung mit andern Menschen, wo die Logik, Ethik, die ars voluptaria u. s. w. zur Sprache kam. Man kann sich keine schlechtere Systematik vorstellen als eine solche, welche die Wissenschaften lediglich vom Standpunkt des menschlichen Egoismus eintheilt. Alles ist bei Bacon, dem Engländer, auf den Nutzen, auf die praktische Anwendung gerichtet.

Wir werden sehen, wie Diderot und d'Alembert für die Genealogie der Wissenschaften auf ihn zurückgriffen und ihn nur in untergeordneten Beziehungen verbesserten und vervollständigten.

Die Praxis schuf das Bedürfniß einer Behandlung der Wissenschaft in übersichtlicher Form, um die Kenntniß, deren man gerade bedurfte, schnell auffinden zu können. Merkwürdigerweise gewann eine objective Eintheilung der Wissenschaften, welche der Baconischen gleichzeitig war, die des Companella, gar keinen Einfluß.

Es war ein Zeitgenosse Bacon's, ein Deutscher, Heinrich Alsted, der zu Herborn 1588 geboren ward und zu Weißenburg in Siebenbürgen 1638 starb, der, als ein Formalist und Einfächerer, zu Herborn 1620 eine „Encyclopaedia scientiarum omnium" in sieben Abtheilungen in Quart herausgab, die nach seinem Tode 1649 zu Leyden in vier Folianten wieder gedruckt ward.

Den Gedanken, die praktische Brauchbarkeit der Encyklopädie durch die alphabetische Form fruchtbarer und für den augenblicklichen Gebrauch nutzbar zu machen, faßte wiederum ein Engländer, Ephraim Chambers, der 1680 in einer Quäkerfamilie geboren ward, eigentlich Mechaniker war, aber ganz allein eine „Cyclopedia or a universal dictionary of arts and sciences" schrieb, die er auf Subscription 1727 zu London in zwei Folio-

bänden herausgab. Sie kostete nur 4 Guineen. Er wurde zum Mitglied der Königlichen Akademie erhoben und gab 1738 eine neue Auflage seines mit allgemeinem Beifall aufgenommenen Werks heraus, das auch späterhin noch öfter in verbesserter Gestalt, 1785 in fünf Folianten, erschien.

Dies Werk war es, welches der pariser Buchhändler Le Breton in einer französischen Bearbeitung herausgeben wollte und deshalb ein königliches Privilegium dafür vom 21. Jan. 1746 kaufte. Er wandte sich für die Ausführung an einen Deutschen, Namens Sellius, und an einen Engländer Mills. Aber nachdem diese schon einen Anfang gemacht hatten, zerschlugen sich seine Verhandlungen mit ihnen wieder. Sellius starb und Mills ging nach England zurück. Le Breton übertrug nun die Ausführung einem Abbé Gua, der sich jedoch bald dem Unternehmen nicht gewachsen zeigte. In dieser Verlegenheit wandte sich Le Breton an Diderot, der darauf einging und sich mit d'Alembert einigte, daß derselbe die Redaction des mathematischen Theils übernehmen sollte. Diderot wußte den Kanzler d'Aguesseau für die Idee zu interessiren, sodaß er die Uebertragung des Privilegiums auf die Umgestaltung des Werks genehmigte. Er starb jedoch noch vor dem Erscheinen der ersten beiden Bände.

Hiermit trat aber die Sache in eine ganz neue Phase. Diderot und d'Alembert faßten ganz andere, höhere Gesichtspunkte, von denen aus sie eine solche summarische Deposition aller Kenntnisse behandelt wissen wollten. Sie machten das englische Werk zu einer bloßen Grundlage, auf welcher sie ein national-französisches errichten wollten. Die allgemeine Bildung ihrer Zeit sollte in einer der Sache nach gründlichen, der Form nach klaren und angenehm unterrichtenden Weise darin sich wiederfinden. Diese Aufgabe konnten sie nicht allein lösen. Sie mußten sich dazu mit andern Männern verbinden, und suchten die glänzendsten Autoritäten aller Fächer zu gewinnen. Das Ansehen, welches d'Alembert als Gelehrter genoß, war ihnen hierin sehr förderlich. Eine ganz außerordentliche Hülfe wurde ihnen durch den Ritter Louis Jaucourt zutheil, der es eigentlich verdiente, neben Diderot und d'Alembert als der dritte Herausgeber genannt zu werden.

Er war 1704 in Paris geboren und stammte aus einer der ältesten burgundischen Familien. Er war Protestant, wurde sorgfältig im väterlichen Hause erzogen, studirte Theologie zu Genf, exacte Wissenschaften zu Cambridge und Medicin in Holland, wo er unter Boerhave's Leitung mit dem später so berühmten Tronchin ein enges Freundschaftsbündniß schloß. Im Jahre 1736 kam er nach Paris zurück und lebte dem Studium der Wissenschaften in einem ausgewählten Kreise von Männern und Frauen. Er hatte noch in Leyden 1734 eine vortreffliche Schrift: „Histoire de la vie et des

oeuvres de Leibniz", verfaßt. Die Universalität seiner Kenntnisse machte ihn vollkommen geeignet, die Encyklopädie zu fördern. Er übernahm speciell Artikel für die Physik, Chemie, Botanik, Physiologie und Pathologie; allein er lieferte auch Artikel aus andern Gebieten, namentlich aus der Geschichte und Politik. Seine Arbeitskraft war unermüdlich, und Diderot selber rühmt ihn in einem Briefe an Fräulein Voland als eine immer zuverlässige Zuflucht. Er starb 1779.

Wenn Chambers sein Wörterbuch ganz allein geschrieben, d. h. allein aus andern Schriften, namentlich auch französischen, excerpirt hatte, so war die französische Encyklopädie eine ungeheuere Collectivarbeit. Die Menge der Artikel war unendlich größer; die einzelnen Artikel ließen sich tiefer ein, aber die innere Einheit der Auffassung litt unter der Verschiedenheit der Verfasser. Dazu kam, daß die Realisirung des Unternehmens sich durch viele Jahre hinzog, daß daher Mitarbeiter wegstarben und durch andere ersetzt werden mußten, daß andere zurücktraten, als die Regierung das Werk bedrohte und die Jesuiten den Namen eines Encyklopädisten mit dem eines sittenlosen Atheisten identificirten. Chambers' Lexikon war von einem einzigen Buchhändler herausgegeben. Die Kosten des französischen „Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers" waren aber so groß, daß ein einziger Buchhändler sie nicht tragen konnte. Le Breton verband sich daher mit Briasson, David und Durand. Die Kosten waren nicht nur für Honorar, Satz und Druck bedeutend, sondern erwuchsen außerdem aus der Correspondenz, die erforderlich war, aus den Zeichnungen, die man nach Naturobjecten und Maschinen fertigen ließ, aus den Kupferstichen, die zuletzt 11 Foliobände umfaßten und zu welchen Diderot einen besondern erklärenden Text schrieb. Wie viel Honorar er selber erhalten habe, kann ich authentisch nicht nachweisen. Grimm, der es genau wissen konnte, versichert („Correspondance", 1771, 1. Jan.), Diderot habe ein für allemal 20000 Francs und für jeden einzelnen Band 2500 Francs erhalten. Depping in seiner „Notice sur la vie et les ouvrages de Diderot" im Supplement zur Ausgabe seiner Werke, 1819, S. XI, versichert, er habe für das Ganze 10000 Francs und für jeden Band noch besonders 2500 Francs erhalten. Anderwärts, z. B. Bungener, „Voltaire et son temps" (II, 53), finde ich nur 1200 Francs angegeben, was mir sehr wenig scheint, weil Diderot auch die „épreuves" las, d. h. die Correctur besorgte. Vielleicht lassen sich die so verschiedenen Angaben dadurch ausgleichen, daß Diderot zweimal mit den Buchhändlern contrahirt hat. Zuerst that er dies in Gemeinschaft mit d'Alembert, und hier mag es sein, daß er nur 1000 oder 1200 Francs jährlich erhalten hat. Als aber d'Alembert 1758 von der Redaction zurück-

trat, schloß Diderot einen neuen Vertrag für sein Honorar, da er nunmehr die Verantwortlichkeit allein trug und größere Arbeit überkam. Von hier ab also wird er 2500 Francs jährliche Rente empfangen haben. Im Jahre 1762 in einem Briefe an Fräulein Voland vom 31. Juli erzählt er, daß die Buchhändler ihm endlich außer 1500 Livres jährlicher Rente bis zur Beendigung des Werks, außer 350 Livres für jeden Band der Kupfertafeln, außer 350 Livres für jeden Band Text, noch 500 Livres für jeden Band Text geben würden, welche sie nämlich auch d'Alembert bewilligt hatten. Rousseau erzählt, daß er für seine Artikel, zu denen ihm eine Frist von drei Monaten gegeben war, nie ein Honorar weder von Diderot noch von den Buchhändlern empfangen habe; ja es seien ihm 10 Thaler Copialien, die er einem Schreiber der Madame Dupin gezahlt, nicht vergütet worden. Welch eine schwierige Arbeit es ist, ein so großes literarisches Unternehmen, bei welchem so viele Menschen betheiligt sind, unter so gefahrvollen Umständen, als die damaligen Parteikämpfe Frankreichs hervorriefen, in Gang zu erhalten, ist unbeschreiblich und kann von uns nur relativ verdeutlicht werden. Es gehörte die ganze Pflichttreue, der Muth und die Ausdauer Diderot's dazu, es zu Ende zu führen. Es erschien auf Subscription und die Anzahl der Abonnenten wuchs auf 3000. Der Text umfaßte 17 Foliobände. Hierzu kamen 11 Foliobände Kupferstiche. Statt auf 600 Tafeln, die man veranschlagt hatte, kam man auf 1200. Die Herausgabe dauerte von 1751—72.

Im November 1750 war man so weit, den Prospect erscheinen lassen zu können. Diderot verfaßte ihn, und wir wollen das Wesentlichste daraus anführen, weil es seine Stellung zur Encyklopädie am schlagendsten charakterisiren wird.

Das Unternehmen einer Encyklopädie, sagt Diderot, ist nicht sowol zu empfehlen als zu rechtfertigen. Wir glauben uns nicht mit der Behauptung zu irren, daß man unsere Trägheit und den Verfall des guten Geschmacks viel mehr der Sucht der Schöngeisterei und dem Misbrauch der Philosophie, als der Menge der Wörterbücher zuschreiben muß. Wörterbücher sind schon durch ihre Form wol zur Berathung, nicht aber zur zusammenhängenden Lektüre geeignet. Die neuern Unterrichtsmethoden, Elementarwerke, Abkürzungen, Bibliotheken, haben Bücher ermöglicht, deren Verfasser weiter nichts thun, als sich einander abzuschreiben. Wie viele in den Tageblättern zerstreute Artikel sind nichts als Auszüge aus Schriften!

Die wahre Philosophie war noch in der Wiege; die Mathematik des Unendlichen existirte noch nicht; die Experimentalphysik zeigte sich noch

kaum; es gab keine Dialektik, und die Gesetze der gesunden Kritik waren noch unbekannt, als man die frühern encyklopädischen Werke unternahm.

Ephraim Chambers in England verdiente großes Lob, als er sein encyklopädisches Wörterbuch unternahm. Die Ankündigung, es ins Französische zu übersetzen, wurde mit allgemeinem Beifall aufgenommen, und die Buchhändler, die sich das Privilegium dafür erwarben, ließen auch in der That eine vollständige Uebersetzung davon anfertigen. Eine solche kann aber der französischen Nation nicht mehr genügen. Chambers hat den größten Theil der Artikel seines Wörterbuchs ohne Maß und ohne Auswahl aus dem Französischen geschöpft. Eine bloße Uebersetzung würde daher den Franzosen nur wiedergeben, was sie schon besitzen.

Es kommt vielmehr auf ein Werk an, das, von den ersten Principien an bis zu den letzten Consequenzen vorwärts, von den letzten Consequenzen bis zu den ersten Principien rückwärts, durch die Verkettung der Begriffe fortzugehen möglich macht. Ueberdem ist das Werk von Chambers unvollständig, seine Ausfertigung im höchsten Grade mangelhaft und fordert in den mechanischen Künsten fast alles zu ergänzen. Der mathematische Theil, von dem noch das meiste hat beibehalten werden können, hat dennoch ansehnliche Veränderungen erfahren. Ein so großes Unternehmen konnte nun zwar von einigen entworfen, nicht aber ausgeführt werden. Hierzu war die Theilung der Arbeit nothwendig.

Jeder Mitarbeiter hat sich ein eigenes Wörterbuch gemacht und diese verschiedenen Wörterbücher sind von der Redaction vereinigt worden. Wir haben die alphabetische Ordnung vorgezogen, theils, weil viele Begriffe verschiedenen Künsten und Wissenschaften zugleich angehören, also bei einer andern Ordnung stete Wiederholungen erfordert hätten, theils weil diese Ordnung die unveränderlichste ist, während eine sachliche vom Wechsel der Systeme abhängt. Das Brauchbare der Uebersetzung des englischen Werks ist überall berücksichtigt worden. Die hinzugefügten Artikel sind mit einem Stern bezeichnet und jeder Verfasser trägt die Verantwortlichkeit für den seinigen. Bei dem Stil ist Reinheit, Bestimmtheit und Klarheit ein Hauptaugenmerk gewesen. Natürlich ist dieser Begriff relativ, denn jede Sache hat ihr eigenthümliches Colorit. Ein Artikel über Chemie, über Bäder, über Schlosserarbeit, kann nicht ebenso geschrieben werden als ein Artikel über ein theologisches Dogma. Jeder verlangt seine eigenthümliche Klarheit.

Bei den Wissenschaften hat man sich an die classischen Autoren gehalten. Aus ihnen hat man die Definitionen geschöpft. Hat man jedoch den Werth derselben anerkannt, so darf man ihn doch nicht überschätzen, weil sie in der für sie nothwendigen Allgemeinheit oft zu unbestimmt ausfallen

müssen, während erst die vollständige Beschreibung die wahre Definition enthalten würde. Wenn man z. B. die Arithmetik als die Wissenschaft von den Eigenschaften der Zahlen oder den philosophischen Stein als die Kunst, Gold zu machen, definirt, so ist damit kein wahres Verständniß gegeben. Die Definition eines Gegenstandes würde viel richtiger am Ende als am Anfang der ihn darstellenden Abhandlung zu stehen kommen. Dort würde sie nämlich das einfache Resultat sein, welches durch alle vorangehenden Begriffe vermittelt und auf seinen kürzesten Ausdruck zurückgebracht wäre. Für gewöhnlich sind Definitionen bald freiwillige, bald aufgezwungene Allgemeinheiten.

Bei der Darstellung einer Wissenschaft hat man die Kritik derselben immer mit der Geschichte der Wissenschaft verbunden, weil sich diese in ihren Umwandlungen gleichsam selbst kritisirt.

Die Elemente jeder Wissenschaft sind mit der größten Sorgfalt behandelt worden, weil sie die Basis aller durch sie bedingten Begriffe ausmachen.

Der Akademiker Formey in Berlin hatte ein ganz ähnliches Unternehmen vorbereitet. Er hat die Liberalität gehabt, sein Manuscript zur Benutzung mitzutheilen.

Die allgemeine und besondere Grammatik ist aus handschriftlichen Bearbeitungen hervorgegangen. Der französischen Sprache, sowie der Philosophie der Sprache überhaupt, ist die größte Aufmerksamkeit gewidmet worden.

Von allen Seiten her ist man dem Unternehmen auf das wohlwollendste entgegengekommen. Ein wenig Geschicklichkeit und viele Kosten haben dasjenige herbeigeschafft, was man von dem bloßen Wohlwollen nicht zu erlangen vermochte.

Großen Dank schuldet die Redaction dem Abbé Herrn Sallier, der, als Bibliothekar des Königs, ihr durch Benutzung von Büchern und Handschriften die bereitwilligste Hülfe hat angedeihen lassen.

Möchte die Encyklopädie ein Heiligthum werden, in welchem die Kenntnisse der Menschen vor der Gewalt der Zeit und der Revolution geschützt bleiben! Würde es nicht zu schmeichelhaft für uns sein, die Fundamente dazu gelegt zu haben?

Bei der Behandlung der Technik hat man oft zu den Arbeitern, zu den Werkstätten selber seine Zuflucht nehmen müssen. Unter 1000 Arbeitern trifft man oft kaum ein Dutzend, die im Stande wären, sich über die Werkzeuge, deren sie sich bedienen, und über die Werke selbst, welche sie verfertigen, mit einiger Klarheit auszudrücken. Wir haben Arbeiter gesehen, die 40 Jahre

ohne alle Einsicht in ihre Maschinen arbeiten. Man hat mit ihnen die Function vornehmen müssen, deren Sokrates sich rühmte, die peinliche und zarte Function, die Niederkunft der Geister zu bewirken: obstetrix animorum. Man muß selbst Hand anlegen, selbst Lehrbursche werden und auch selbst schlechte Sachen fertigen, um zur Erkenntniß zu kommen. Unsere Unwissenheit über die meisten Gegenstände des Lebens ist übergroß.

Für die Technik reichte die Beschreibung allein nicht aus. Die Abbildung mußte hinzutreten, um die Handgriffe, die Gestalt der Instrumente nach innen und außen, die Operationen, die Producte, die technischen Bezeichnungen verständlich zu machen. Man hat Zeichner in die Werkstätten gesandt, um die nothwendigen Figuren zu erlangen. Man hat die einfachen Theile und das von ihnen zusammengesetzte Ganze unterschieden. Man hat den allmählichen Fortschritt einer Production dargestellt, bald indem man von dem Product zur Maschine, bald indem man von der Maschine zum Product übergegangen ist.

Hier kam es darauf an, zwischen dem Lächerlichen und dem Unmöglichen die rechte Mitte zu halten. Es ist z. B. unmöglich, ein Stück Eisen in alle den Veränderungen abzubilden, die es durchläuft, bevor es eine Nadel wird. Wir haben den Arbeiter und den Philosophen gleich sehr zu interessiren versucht.

Chambers hat nur 30 Kupfertafeln, wir werden über 600 bringen.

Wir haben den Entschluß gefaßt, auf nichts, das man gegen uns schreiben könnte, etwas zu erwidern, und wir werden darin beharren. Jeder Verfasser ist für seinen Artikel verantwortlich, wie in den Sammlungen, welche die Akademien veröffentlichen. Wir würden die Tyrannen unserer Collegen sein und uns mit Recht der Gefahr aussetzen, von ihnen verlassen zu werden, wollten wir sie zwingen, sich unserer Denkweise oder der von andern zu beugen. Hieraus werden zuweilen Widersprüche entstehen, allein sie werden, gerade bei dornigen Materien, heilsam sein. —

Wir haben diesen Auszug aus dem Prospect für nothwendig gehalten, theils weil er uns ein in der That vortreffliches Bild der wahrhaft wissenschaftlichen Gesichtspunkte gibt, von denen Diderot ausging, theils weil er uns lebhaft in die Zeit zurückversetzt, in welcher sie gefaßt wurden, und uns die Entstehungsgeschichte der Encyklopädie selber erzählt. Es schloß sich ihm eine systematische Uebersicht der menschlichen Kenntnisse an, die im wesentlichen der Baconischen Eintheilung folgte, wenn sie auch, wie schon bemerkt, einzelne Verbesserungen und Vervollständigungen enthielt. Der Ankündigung, sich auf nichts einzulassen, was von gegnerischer Seite kommen würde, wurde jedoch Diderot sofort untreu.

Das „Journal de Trévoux", ein Organ der Jesuiten, das vom Pater Berthier redigirt ward, hatte einen Auszug aus dem Prospect mit einigen Bemerkungen gebracht, welche geeignet waren, das günstige Urtheil, das sich darüber im Publikum gebildet hatte, zu beeinträchtigen. Diderot antwortete sofort in einer „Lettre au R. P. Berthier, Jésuite". Dieser Brief ist ein Meisterstück in der Vereinigung der schärfsten Ironie der Widerlegung mit der feinsten Höflichkeit. Dennoch wurde er durch einen Befehl des Parlaments vom 23. Jan. 1751 zum Feuer verurtheilt. Diderot hatte Berthier seinen Artikel „Art" aus dem ersten Bande, der im Druck begriffen war, mitgeschickt und ihn um sein Urtheil gebeten. Er hatte ihm versprochen, daß er mit dem Artikel „Journal" zufrieden sein solle, und dabei eine kurze Charakteristik der Mitarbeiter Berthier's gemacht. Er hatte ihm versprochen, daß der Artikel über die Jesuiten die reellen und wichtigen Verdienste derselben, auch die Berthier's selber, um die Wissenschaft schildern werde. Er hatte Andeutungen über Artikel gemacht, bei denen man seiner Hülfe bedürfen würde. Berthier antwortete und Diderot antwortete wieder am 2. Febr. 1751, denn schon hatte Berthier angefangen, das Christenthum hereinzuziehen. Diderot sagte, er zweifle nicht, daß die „Herren der Encyklopädie", welche Berthier kenne, recht gute Christen seien, denn, wenn man zu seinen Freunden gehöre, so sei das ja gar nicht anders möglich, weshalb er bitte, auch ihn zu denselben zu rechnen. Wir bemerken hier, daß ein Brief an „P. R. Berthier sur le matérialisme" nicht von Diderot, sondern vom Abbé Coyer herrührt; er wurde in dessen Werken (Paris 1782) wieder abgedruckt. Dennoch hat Laharpe in seiner Geschichte der Philosophie des 18. Jahrhunderts ihn noch Diderot zugeschrieben, weil er ihn in der Ausgabe seiner Werke von 1773 fand.

Als 1751 der erste Band der Encyklopädie unter dem Titel „Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et métiers, par une société de gens de lettres, mis en ordre et publié par Diderot et d'Alembert" herausgegeben wurde, erschien er mit einer symbolischen Vignette, welche Cochin gezeichnet und gestochen hatte, und mit einer Widmung an den Minister d'Argenson.

Dem Ganzen war ein „Discours préliminaire" von d'Alembert vorgesetzt, der diesem eine unendliche Bewunderung zugezogen und den Prospect Diderot's verdunkelt hat. Man hat hierbei aber vergessen, daß die zweite Hälfte dieser mit Recht als classisch gepriesenen Vorrede nichts anderes als der darin aufgenommene Prospect Diderot's ist. D'Alembert bemerkt dies zwar selber, allein wie es zu gehen pflegt, ist dies hinterher unbeachtet geblieben und die Literaturgeschichten sprechen nur von d'Alembert's unüber-

trefflicher Vorrede. Sie enthielt eine weitläufigere Rechtfertigung des Systems der menschlichen Kenntnisse, welches Diderot entworfen hatte. Die Stärke d'Alembert's lag besonders in der geschichtlichen Darlegung des Standpunktes, den die Wissenschaft in der Mitte des 18. Jahrhunderts einnehmen müsse. Sie ist zu wichtig, als daß wir ihr vorbeigehen könnten, denn wenn sie auch nicht das Werk Diderot's ist und insofern nicht hierher gehörte, so enthält sie doch diejenigen Grundsätze, die auch er, da sie an die Spitze des ganzen Unternehmens gestellt wurden, als die seinigen anerkannte. Für überflüssig halten wir sie auch deshalb nicht, weil sie trotz ihrer in den Literaturgeschichten noch immer fortgepflanzten Berühmtheit den heutigen Lesern gewiß gänzlich unbekannt ist. Für die damaligen Mitarbeiter der Encyklopädie enthielt sie aber gleichsam die Parole.

D'Alembert geht für eine objective Eintheilung der Wissenschaften von dem Locke'schen Unterschied zwischen directen und reflectirten Kenntnissen aus. Jene entwickeln sich von den Sinnen, diese vom Denken aus. Ein denkendes Princip, un principe pensant, macht unsere Natur aus. Wir unterscheiden uns selbst von den uns äußern Gegenständen, zu denen wir auch unsern Körper zählen müssen.

Das ist das Unglück des menschlichen Zustandes, daß der Schmerz das lebhafteste Gefühl in uns ist, daß die Lust uns weniger als er bewegt, daß sie fast nie hinreicht, uns über ihn zu trösten. Aus der Wahrnehmung und Zergliederung unserer Empfindungen entspringt die Psychologie, die Moral, die Theologie.

Wir theilen unsere Empfindungen durch die Zeichen mit, namentlich durch die Sprache. Aus ihr geht die Grammatik und Rhetorik hervor.

Unser Wille gehört dem νοῦς an, die Materie hat mit dem Vermögen, zu wollen und zu denken, nichts gemein. Das Wesen des Willens ist das natürliche Gesetz des moralisch Guten und Bösen. Hier entspringt der Begriff des Ungerechten. Die Ungleichheit, welche man das Recht des Stärkern nennt, ist ein barbarisches Recht, dessen Anwendung uns mit den Thieren zu vermischen scheint, und von dessen Misbrauch man sich so schwer frei erhält.

Die Reflexion erhebt uns zum Gedanken einer allmächtigen Intelligenz, der wir alles, was wir sind, verdanken, und die folglich unsern Cultus erfordert.

Es erhellt somit, daß die rein intellectuellen Begriffe des Lasters und der Tugend, das Princip und die Nothwendigkeit der Gesetze, die Spiritualität der Seele, das Dasein Gottes und unsere Pflichten gegen ihn, mit

Einem Wort, alle Wahrheiten, deren wir auf das dringendste und unerlaßlichste bedürfen, die Frucht der ersten reflectirten Begriffe sind, die unsere Sensation veranlaßt.

Von unserm Körper gehen der Ackerbau, die Medicin und die technischen Künste aus.

Die Mathematik, die Mechanik, die Physikomathematik, wie die Astronomie, die allgemeine und die experimentale Physik beziehen sich sämmtlich auf den Begriff der Materie und ihrer Undurchdringlichkeit.

Man könnte das Universum gewissen Werken von einer erhabenen Dunkelheit vergleichen, deren Verfasser, indem sie zuweilen heruntersteigen, den Leser zu überzeugen suchen, daß er ungefähr das Ganze versteht.

Die Natur ist ein für den Menschen undurchdringliches Geheimniß. Es ist nichts gewiß, als unser gegenwärtiges Dasein und die Existenz des Wesens, dem wir es schuldig sind. Auch die Art des Cultus, den es von uns fordert, ist uns gewiß, denn nichts ist uns nothwendiger als eine Offenbarung, die uns unterrichtet. Sie ist die Ergänzung unserer natürlichen Erkenntniß, beschränkt sich jedoch auf das Allernothwendigste, auf einige Wahrheiten, die geglaubt, auf einige Vorschriften, die befolgt werden müssen.

Die Logik ist die Wissenschaft von der Verknüpfung der Begriffe. Mit ihr hängen Grammatik und Rhetorik zusammen.

Geschichte, Geographie, Chronologie, Politik machen unter sich wieder ein Ganzes aus. Die Souveräne, diese Menschen, die unglücklich genug sind, daß alles sich verschwört, ihnen die Wahrheit zu verbergen, können sich schon im voraus vor dem unbestechlichen und schrecklichen Tribunal der Geschichte selbst richten. Das Zeugniß, welches die Geschichte denen ihrer Vorgänger gibt, die ihnen gleichen, ist das Bild dessen, was die Nachwelt von ihnen sagen wird. Die Mannichfaltigkeit der Sprachen und Gesetze ist zum Unglück für uns ein beträchtlicher Theil unserer Studien geworden. Die Politik ist eine Art besonderer und höherer Moral. Der Staatsmann wolle nur nicht vergessen, daß das natürliche Gesetz, das allen particulären Verbindungen vorangeht, auch das erste Gesetz aller Völker ist und daß man, um Staatsmann zu sein, nicht aufhören darf Mensch zu sein.

Die Kunst ist entweder die freie oder die mechanische. Die freie ist einerseits Malerei, Sculptur, Architektur, andererseits Poesie und Musik. Die Architektur bringt nur eine verschönernde Maske für eins unserer größten Bedürfnisse hervor. In den mechanischen Künsten besitzt die Gesellschaft ein natürliches Princip friedlicher und nützlicher Ungleichheit. Die Erfinder in diesen Künsten sind oft verachtet und die Namen

dieser Wohlthäter des Menschengeschlechts sind fast sämmtlich unbekannt, während die Geschichte seiner Zerstörer, d. h. der Eroberer, von niemand ignorirt wird.

Man kann Evidenz das metaphysische und mathematische Axiom, Gewißheit das physische, Wahrscheinlichkeit das historische, Gefühl das moralische, Geschmack das ästhetische nennen.

Das Universum ist nichts, als ein weiter Ocean, auf dessen Oberfläche wir einige mehr oder weniger große Inseln wahrnehmen, deren Verbindung mit dem Continent uns verborgen ist. Um uns der Welt in der Wissenschaft zu bemächtigen, können wir mit Bacon drei Grundwissenschaften unterscheiden, die zu ihrem Princip drei Grundvermögen des Geistes haben:

1) die Geschichte aus dem Gedächtniß;
2) die Philosophie aus der Vernunft;
3) die schöne Kunst aus der Einbildungskraft.

Das Gedächtniß erinnert sich des Geschehenen; die Vernunft urtheilt über alles; die schöne Kunst stellt für die Sinne dar.

An der Spitze der geistigen Wesen steht Gott, der durch seine Natur und durch das Bedürfniß, das wir haben, ihn zu erkennen, den ersten Rang einnehmen muß. Unter diesem höchsten Wesen stehen die geschaffenen Geister, über deren Existenz uns die Offenbarung belehrt. Dann kommt der Mensch, der zwei Principe in sich vereinigt, weil er durch seine Seele zu den Geistern, durch seinen Körper zur materiellen Welt ein Verhältniß hat. Und endlich folgt dies ungeheuere Universum, das wir die körperliche Welt oder die Natur nennen.

Die Geschichte theilt sich in die geistliche, weltliche und literarische, in die Natur- und Kunstgeschichte.

Die Philosophie zerfällt in Ontologie, Theologie und Anthropologie, die einerseits Pneumatologie, andererseits Logik ist.

Die Physik ist allgemeine oder besondere. Jene ist die Metaphysik der Natur, wie die Theorie des Unendlichen die Metaphysik der Mathematik ist.

Die Künste zerfallen in freie und mechanische.

Vor jedem Artikel muß zuerst der Name der Wissenschaft angegeben werden, zu welcher er gehört; sodann muß der Rang dieser Wissenschaft im genealogischen Baum der Wissenschaften bestimmt und drittens die Verbindung des Artikels mit andern in derselben oder in einer andern Wissenschaft nachgewiesen werden. Diese Verbindung erhellt leicht aus den technischen Bezeichnungen, wie sie in der alphabetischen Ordnung vorkommen.

oder aus sonstigen Beziehungen, z. B. Bombe (Kriegskunst), Kegelschnitt (Mathematik), Accusativ (Grammatik). Man muß nicht glauben, daß der Gebrauch der allgemeinen Bestimmungen das Studium der Gegenstände selbst zu ergötzen im Stande sei. Sie ist eine leicht fertige für den, der mit ihr sich begnügen will; eine nützliche für den, der weiter zu gehen wünscht.

Erlauben wir uns, d'Alembert einen Augenblick zu unterbrechen. Wir sehen, daß er bis hierher den systematischen Zusammenhang der Wissenschaften darstellen will. Wir sehen, daß er zuerst eine eigene versucht, indem er von dem Locke'schen Unterschied der Sensation und der Reflexion ausgeht. Aber wie schwach, wie willkürlich, wie verworren ist alles, was er hier vorbringt! Man erkennt sehr bald, daß es ihm darum zu thun ist, den Verdacht des Materialismus abzuwehren. Ausdrücklich wird daher der griechische νοῦς herbeigeholt, der mit der Materie nichts zu thun haben soll. Eben hatte er noch nicht nur die Psychologie, sondern auch die Moral und die Theologie aus unserm Empfinden abgeleitet, aber mit einem mal wird ein supernaturales Princip im Denken und Wollen proclamirt. Es wird die Spiritualität der Seele versichert; es wird das Dasein Gottes als eine der dringendsten und unerlaßlichsten Wahrheiten behauptet; Laster und Tugend werden rein intellectuelle Begriffe genannt — und doch sind dies alles wieder nur Reflexionen, zu denen unsere Sensationen uns veranlassen. Dieser ganze Spiritualismus ist in seinem Ursprung nur Sensualismus.

Die Mannichfaltigkeit der Sprachen und Gesetze wird bedauert. Sie machen, pour notre malheur! einen so beträchtlichen Theil unserer Studien. Wie schön wäre es also nach d'Alembert, wenn wir nur Eine Sprache, nur Ein Gesetzbuch hätten. Etwa so, wie ja doch die Zahlen überall dieselben sind.

Die Architektur ist nur eine verschönernde Maske für eins unserer Bedürfnisse! Von der ästhetischen Selbständigkeit derselben hat d'Alembert keine Ahnung.

Aber diese trivialen Bestimmungen werden mit einem gewissen dictatorischen Ton ausgesprochen, der Ehrfurcht vor ihnen erweckt, und mit einigen schimmernden Phrasen durchwirkt, welche den Leser bestechen. „Das Universum ist ein Ocean, auf welchem wir einige Inseln wahrnehmen, deren Verbindung mit dem Continent uns verborgen ist!" Welch ein geistreich klingender Gallimathias! Die Fürsten werden bemitleidet, weil sich alles gegen sie verschwört, ihnen die Wahrheit zu verbergen. Ist es so, wie kann ihnen dann mit dem Gericht der Geschichte gedroht werden? Sie sind ja dann nur so beschränkt, so irrend, so verkehrt, weil sie es durch die Schuld ihrer Umgebung, durch die Heuchelei der Hofleute, durch die

Schmeichelei der Völker werden müssen. Erwartet denn diese nicht das Tribunal der Geschichte ebenso sehr?

Diese gewundene, orakelnde, liberal und human empfindende, vor der Religion, vor ihrem Cultus sich anständig verneigende, die Offenbarung als Supplement der natürlichen Religion zugestehende akademische Weisheit war damals classisch, weil sie in ihrer Kühnheit zahm, in ihrem Fortschritt zögernd, in ihrem Negiren vorsichtig war. Zuletzt aber kam sie für die Eintheilung der Wissenschaften doch auf die Baconische zurück, welche Diderot in seiner systematischen Synopsis mit logischer Einfachheit bis in die kleinsten Verzweigungen verfolgt hatte.

Nunmehr folgte erst der Theil der Vorrede d'Alembert's, der den höchsten Zauber über die damaligen Franzosen ausübte, weil er das Werk der Encyklopädie als den nothwendigen und würdigen Schluß einer langen geschichtlichen Entwickelung hinstellte, die in den Franzosen und bei ihnen in Voltaire culminirt. D'Alembert sagt ungefähr so:

Seit der Wiedergeburt der antiken Literatur sind sich die Gelehrsamkeit, die schönen Künste und die Philosophie einander gefolgt. Das Land der Vernunft und der Entdeckungen ist klein an Umfang. Oft gelangt man, statt zu lernen, was man nicht wußte, kraft des Studiums nur dazu, zu verlernen (à désapprendre), was man zu wissen glaubte. Aus diesem Grunde, nach sehr ungleichem Verdienst muß ein Gelehrter viel eitler sein als ein Philosoph, und vielleicht sogar als ein Poet, denn der erfinderische Geist ist mit seinen Fortschritten stets unzufrieden. Das Studium der Alten ist zwar eine Hülfe für uns, allein die Arbeit, die man aufwenden mußte, um in ihrer Sprache zu schreiben, war für den Fortschritt der Vernunft verloren. Man büßte das Auge für andere Gegenstände ein. Die Alten haben viele Schönheiten, aber auch viele Mängel, die man in blinder Bewunderung übersah. Sie machen auch Fehler und diese Fehler hielt man oft für Tugenden. So entstand ein bizarrer Stil in einem Latein, das für uns Moderne sehr correct, ja bewundernswürdig war, das aber Cicero und Virgil lächerlich gefunden hätten.

Die französischen Classiker, ein Bossuet, Lafontaine, Labruyère, Racine, Malesherbes, machten die französische Sprache selbständig, ein Poussin, Puget, Lesueur, Lebrun schufen eine französische bildende Kunst; ein Lully und Quinault eine französische Musik.

Die Götter der Alten sind zu einem unschuldigen Spiel der Phantasie herabgesunken, seitdem die Theologie zu einer ernsten Wissenschaft geworden ist. Die Theologen sind ein achtungswerther und aufgeklärter Stand. Man

muß sie nicht mit den Fanatikern verwechseln. Wie absurd auch eine Religion sein könne — ein Vorwurf, den nur die Gottlosigkeit der unserigen machen kann — so sind es niemals die Philosophen, welche sie zerstören. Selbst dann, wenn sie die Wahrheit lehren, begnügen sie sich, sie zu enthüllen, ohne jemand zu ihrer Anerkennung zu zwingen. Eine solche Macht würde nur dem allmächtigen Wesen zukommen. Begeisterte Menschen sind es, welche die Völker aufklären, und Schwärmer, welche sie in Irrthum stürzen. Der Zügel, den man der Frechheit der letztern anzulegen genöthigt ist, sollte nicht jener Freiheit schaden, die der wahren Philosophie so nothwendig ist und von welcher die Religion den größten Vortheil ziehen kann. Wenn das Christenthum der Philosophie diejenigen Einsichten, die ihr fehlen, hinzufügt, so kommt es nur der Gnade zu, die Ungläubigen zu unterwerfen.

Der Philosophie ist es vorbehalten, diese zum Schweigen zu bringen, um den Triumph des Glaubens zu sichern. Die Meinungen der Theologen über die Dogmen würden der Religion den schrecklichsten Stoß gegeben haben, wenn sie das Werk der Menschen gewesen wäre, denn es ist zu fürchten, daß, sobald einmal ihre Meinungen für falsch erkannt wären, das unkritische Volk auch die bestrittenen Wahrheiten ebenso behandelt hätte. Die Theologen wurden dadurch so gefährlich, daß sie auch über das System der Welt belehren wollten, d. h. über Dinge, welche der Allmächtige ausdrücklich unserm Meinungsstreit überlassen hat. Der Despotismus solcher Theologen ist es gewesen, der einen Galilei zum Schweigen zwang.

Die großen Förderer der modernen Wissenschaft sind Bacon, Descartes, Locke, Leibniz, Maupertuis. Wenn man die gesunden und umfassenden Ansichten Bacon's, die Menge der Gegenstände, auf welche sein Geist sich bezogen hat, die Kühnheit seines Stils, der überall mit der genauesten Strenge die erhabensten Bilder verknüpft, wenn man dies alles bedenkt, so fühlt man sich versucht, ihn für den größten, universellsten und beredsamsten Philosophen zu halten. Nur ist er noch zu furchtsam, zurückgehalten durch einige Ketten, die er nicht brechen konnte, die er nicht zu brechen wagte. — Unser Meister Descartes hat wenigstens gewagt, das Joch der Scholastik, der Meinung, der Autorität, mit Einem Wort der Vorurtheile und ihrer Barbarei, abzuschütteln. Durch diese Umwälzung, von der wir noch heute die Früchte ernten, hat die Philosophie von ihm einen Dienst empfangen, der schwieriger zu leisten war als alle, welche sie seinen berühmten Nachfolgern verdankt. — Newton endlich gab der Philosophie eine Form, welche sie scheint beibehalten zu müssen. Sein zugleich umfassender, richtiger und tiefer Geist bewies, daß die Physik einzig den Versuchen der Geometrie unterworfen werden muß. — Locke schuf die Metaphysik, wie

Newton die Physik, denn Locke hat die Experimentalphysik der Seele begründet. Griechenland hätte diesen Männern Statuen errichtet, hätte es auch die einiger Eroberer zerschlagen sollen.

Galilei, Harvey, Huyghens, Pascal, Malebranche, Boyle, Vesalius, Sydenham, Boerhave, Leibniz und Maupertuis sind die weitern großen Förderer der Wissenschaft gewesen.

Es könnte, weil man endlich zu viel Sprachen erlernen muß, wünschenswerth erscheinen, in der Philosophie lateinisch zu schreiben. Aber die Philosophen wollen, wie die übrigen Schriftsteller, gelesen und vor allem von ihrer Nation gelesen werden. Ohne ihn zu nennen, wird an dieser Stelle Voltaire von d'Alembert als derjenige verherrlicht, der die Philosophie eine anmuthige Sprache zu reden gelehrt und das Joch des Pedantismus abzuwerfen verstanden habe. Von Buffon's Stil wird gerühmt, daß er der eines Plato und Lucrez zugleich sei. Condillac preist d'Alembert als denjenigen, welcher die Systemsucht überwunden habe, indem er an die Stelle des Systems den Calcul setzte. Welch leere Entwürfe hat man nicht mit dem Namen eines Systems beehrt! Der Systemgeist ist durch seine Beschränktheit gefährlich.

Die Metaphysik des Herzens ist zu einer trockenen Anatomie unserer Seele geworden. Man spricht nicht mehr, man streitet sich. Unsere Gesellschaften haben ihre schönste Zierde, Wärme und Heiterkeit, verloren. An geistreichen Werken war uns das vorige Jahrhundert überlegen, soviel man auch von Geist spricht, denn wenn man ein Buch loben will, sagt man nicht einfach: ein gutes Buch, sondern ein Buch eines Mannes von Geist. Nur Voltaire ist der große Autor der Gegenwart, der nie unter, nie über seinem Gegenstand steht. Ihm schließt sich Montesquieu an. Als artistischer Philosoph ragt Rameau hervor.

Nachdem d'Alembert in solcher Weise die Höhe der schon erreichten Bildung geschildert hat, erblickt er die Gefahr einer Revolution in der Oberflächlichkeit einer Schöngeisterei, die in ihrer eiteln Unwissenheit das Geschlecht mit einer neuen Barbarei bedrohe, und knüpft daran eine Verwahrung gegen den Standpunkt Rousseau's, welcher die Cultur aufgeben und zur nackten Natur zurückkehren möchte. Diese Wendung ist sehr merkwürdig, denn wir sehen daraus, daß d'Alembert schon in der Mitte des 18. Jahrhunderts das Vorgefühl einer großen sich vorbereitenden furchtbaren Umwälzung hatte, und daß die Encyklopädisten sich hier schon von Rousseau scheiden, dessen Talent sie anerkannten, dessen Ansichten sie aber nicht theilten. D'Alembert, der damals erst zur Académie des siences gehörte, sagte: „Die gelehrten Gesellschaften werden viel leisten

können, wenn man sie nicht im Uebermaß vervielfältigt, wenn man den Eintritt in sie nicht einer großen Zahl von Mittelmäßigkeiten erleichtert, wenn man alle Ungleichheit der Mitglieder verbannt, durch welche man Männer entfernt oder zurückstößt, die zur Aufklärung der andern gemacht sind, wenn man keine andere Ueberlegenheit als die des Genies in ihnen anerkennt, wenn die Achtung der Preis ihrer Arbeit ist, endlich wenn die Belohnungen, welche sie spenden, die Talente suchen und sie diesen nicht durch Intriguen geraubt werden. Welch ein Zeugniß legt England dafür ab, dem die Wissenschaften so viel verdanken, ohne daß die Regierung das Geringste für sie thut. Tausend Umstände vereinigen sich, uns in eine neue Barbarei zu stürzen! Die große Gefahr, die uns bedroht, ist die Oberflächlichkeit, die falsche Vielseitigkeit, die Neigung zur Schöngeisterei, welche die Unwissenheit beschützt und sich eine Ehre daraus macht; ein Hang, der sich immer allgemeiner verbreitet. So scheinen wir einer Revolution entgegenzugehen, denn auch die Revolutionen haben ihre Gesetze. Hüten wir uns jedoch, eine so furchtbare Revolution zu wünschen. Die Barbarei dauert Jahrhunderte. Man sollte glauben, sie wäre unser Element und Vernunft und Geschmack nur die vergängliche Ausnahme. — Wir stimmen hier nicht mit Rousseau, diesem beredten und philosophischen Schriftsteller, überein, der sich auch durch seine Kenntniß der Musik hervorgethan hat. Es würde uns schlecht anstehen, an der Spitze eines Werks, wie das unserige ist, seiner Ansicht zu sein. Der verdienstvolle Mann, von dem wir reden, scheint unserer Arbeit seine Beistimmung gleichsam durch den Eifer und den glücklichen Erfolg zu geben, mit denen er zu ihr hinzugetreten ist und ihr beigesteuert hat. Wir wollen ihm nicht vorwerfen, die Bildung des Geistes mit dem Misbrauch vermischt zu haben, der damit getrieben werden kann. Er würde uns vielleicht antworten, daß derselbe davon unzertrennlich sei. Wir aber würden ihn bitten, doch wohl zu prüfen, ob die Uebel, die er der Cultur zur Last legt, nicht ganz andere Ursachen haben. Gewiß machen die Wissenschaften die Gesellschaft liebenswürdiger, ob auch besser, ist schwer zu beweisen. Soll man aber die Gesetze aufheben, weil unter ihrem Schutz auch einige Verbrechen begangen werden, die man in einer Republik von Wilden bestrafen würde? Was hätten wir davon, wenn wir Kunst und Wissenschaft aufgäben? Die Laster würden uns bleiben und die Unwissenheit hätten wir obenein."

Hier ist es nun, wo d'Alembert den Prospect Diderot's mit einigen unwesentlichen Modificationen aufnimmt und den Uebergang zur Aufzählung der vorzüglichern Mitarbeiter macht. Die Encyklopädie soll eines Tags einem gebildeten Mann eine Bibliothek in allen Fächern und einem Fach-

gelehrten eine solche in allen Fächern mit Ausnahme des seinigen ersetzen. Sie soll die wahren Principien der Dinge entwickeln und ihre Beziehungen darlegen, soll zur Vergewisserung und zum Fortschritt der menschlichen Kenntnisse beitragen und soll, indem sie die Anzahl wahrhafter Gelehrten, ausgezeichneter Künstler und aufgeklärter Liebhaber der Wissenschaft vermehrt, in der Gesellschaft neue Vortheile verbreiten. Es würde lächerlich sein, zu meinen, daß zwei Menschen ein solches Riesenwerk, das leichter zu beginnen, als zu endigen ist und das nur die Nachwelt, die nicht stirbt, fortführen kann, zu schaffen vermöchten. Nur die vereinte Kraft vieler Gelehrten kann sich daran wagen.

Es wird nicht überflüssig sein, uns von d'Alembert die Namen der Männer vorführen zu lassen, die Beiträge zur Encyklopädie zu liefern sich anheischig gemacht hatten, denn man wird sich schon durch diesen bloßen Katalog überzeugen können, daß in der That die Blüte der wissenschaftlichen Franzosen sich hier zu einem Werk vereinte, dem eine nationale Bedeutung zukam. In den banalen Redensarten, mit welchen in Literargeschichten, Dogmengeschichten, Kirchen- und Staatsgeschichten der Encyklopädie erwähnt zu werden pflegt, wird der Accent immer nur auf den Materialismus, auf den Atheismus und auf die Frivolität gelegt, welche sie patronisirt, gelehrt und verbreitet haben soll. Es wird nicht daran gedacht, daß sie es mit den Wissenschaften und Künsten überhaupt zu thun hatte und daß es gerade die Artikel aus der Wissenschaft der Natur und der Technologie sind, die unendlich oft ausgeschrieben und in fast alle europäische Sprachen übersetzt wurden, wie man auch nicht ermangelte, ihre Kupfertafeln nachzustechen. D'Alembert fügt einigen der Namen kleine Bemerkungen hinzu, die wir nicht unterdrücken wollen.

Daubenton, Doctor der Medicin, Mitglied der königlichen Akademie der Wissenschaften, Conservator und Demonstrator des Cabinets für Naturgeschichte, hat die Naturgeschichte übernommen.

Mallet, Doctor der Theologie an der pariser Facultät, Mitglied des Hauses und der Societät von Navarra, königlicher Professor der Theologie zu Paris, hat die Theologie, die alte und neue Geschichte, mit Ausnahme der Namen der Könige und Gelehrten, die man im „Dictionnaire" von Moréri findet und deren Aufnahme das Werk verdoppelt haben würde, und die Poesie, Beredsamkeit und Literatur übernommen.

Du Marsais die Grammatik.

Der Abbé Yvon die Metaphysik, Logik und Moral, in der letztern unterstützt vom Abbé Pestré.

Toussaint, Parlamentsadvocat, Mitglied der berliner Akademie, die Jurisprudenz.

Eidous, vormaliger Ingenieur der kaiserlichen Armee, die Wappenkunde.

De Lachapelle, königlicher Censor, Mitglied der königlichen Societät zu London, hat die Arithmetik und Elementargeometrie, in den bei Chambers befindlichen Artikeln, durchgesehen.

Le Blond, Professor der Mathematik bei den Pagen der königlichen Stallmeisterei, hat die Kriegskunst mit Einschluß der Taktik und Fortificationskunde übernommen.

Goussin die Steinschneidekunst.

D'Argenville, Rath des Königs, ordentlicher Vorstand der Rechnungskammer von Paris, die Gartenkunst und Hydraulik.

Bellin, königlicher Censor und ordentlicher Marineingenieur, die Marine.

J. B. le Roy die Uhrmacherkunst und die Beschreibung der astronomischen Instrumente.

Tarin, Doctor der Medicin, die Anatomie und Physiologie.

Vandenesse, Doctor regens der pariser Facultät der Medicin, die Medicalmaterie und die Pharmacie.

M. Louis, königlicher Demonstrator am Collegium St.-Come, die Chirurgie.

Malouin, Doctor regens der pariser Facultät der Medicin, königlicher Censor, die Chemie.

Landois die Malerei, Sculptur und Kupferstecherkunst.

Blondel die Baukunst.

Rousseau von Genf, der die Theorie und Praxis der Musik als Philosoph und Mann von Geist besitzt, die Musik.

Le Monnier, königlicher Akademiker, den Magnetismus und die Elektricität.

Mr. de Cahusac, von der Akademie zu Montauban, das Ballet, den Tanz, die Oper und die Decoration.

D'Alembert die Physik, die transscendente Mathematik, die allgemeinen Methoden, die allgemeine Arithmetik.

Diderot, der die Philosophie und deren Geschichte übernommen, ist der Verfasser des umfassendsten, wichtigsten, vom Publikum am meisten begehrten und am schwierigsten herzustellenden Theils, der Beschreibung der technischen Künste. Diderot hat sich seiner Aufgabe mit einer uneigennützigen Hingebung unterzogen, die den Mann der Wissenschaft ehrt. Er hat unendliche Hindernisse zu überwinden gehabt. Schon aus diesem ersten Bande

wird man sehen, wie Mannichfaltiges die Encyklopädie ihm verdankt, wenn man erwägt, daß die Artikel „Acier“, „Aiguille“, „Animal“, „Anatomie“, „Ardoise“, „Agriculture“ u. s. w. von ihm herrühren.

Mr. d'Herouville de Claye, königlicher Generallieutenant und Generalinspector der Infanterie, die Mineralogie.

Dupin, Generalpachter, die Salinen.

Le Romain, Chefingenieur der Insel Grenada, hat Abhandlungen über die Zuckerfabrikation geliefert.

Buisson, Fabrikant zu Lyon, Inspector der Manufacturen, Färberei, Tuch, Seide, Gold.

„Alle diese Autoren“, schließt d'Alembert, „ohne Cabale, ohne Intrigue, erwarten für ihre Mühen und Anstrengungen keinen andern Lohn als die Genugthuung, sich um ihr Vaterland wohl verdient gemacht zu haben.“

Jeder Artikel wurde am Ende mit einem Buchstaben bezeichnet, der den Namen des Verfassers andeutete. Alle Artikel ohne einen solchen sind von Diderot. Hat ein solcher Artikel noch einen Stern am Anfang, so hat ihn Diderot nicht deshalb verfaßt, weil er ihm ursprünglich nach der gesammten Vertheilung zugefallen wäre, sondern weil er ihn aus Noth supplementarisch verfassen mußte, wenn er von dem Mitarbeiter im Stich gelassen wurde, der ihn übernommen hatte. Die Lage Diderot's war oft verzweifelt. Unter seinen nachgelassenen Schriften kommt z. B. eine Geschichte der Wachsmalerei vor. Diese hatte er ausgearbeitet, weil er umsonst die Einsendung derselben erwartet hatte. Der Artikel „Encaustique“ kam heran und Herr Monnaye, der damit beauftragt war, lieferte ihn nicht ein. Da, vor Thoresschluß, als Diderot's Manuscript schon druckbereit war, schickte er ihn, und Diderot gab ihm den Vorzug vor dem seinigen. D'Alembert hatte die Redaction nur der mathematischen Abtheilung, wiewol er auch eine Menge Artikel aus andern Fächern bearbeitete. Diderot aber hatte die Redaction des Ganzen und konnte dasselbe nur durch die Universalität seiner Kenntnisse und die Rüstigkeit seiner Feder vor unaufhörlich drohenden Stockungen bewahren. Es ist unglaublich, was er geleistet hat. Außer den Artikeln über die Geschichte der Philosophie, zu denen er sich verpflichtet hatte, hat er eine sehr große Anzahl aus allen übrigen philosophischen Fächern, aus der Aesthetik, Grammatik, Rhetorik, Psychologie, Pädagogik, Politik, geliefert. Die Anzahl der Artikel über die technischen Künste, die er übernommen hatte, beträgt 990. Die supplementarischen Artikel, die er jeden Augenblick, bald aus diesem bald aus jenem Grunde, zu schreiben hatte, betreffen alle Gebiete und sind oft von nicht geringem Umfang. So finden wir z. B. gleich im ersten Bande den Artikel „Arithmétique universelle“ nicht

von d'Alembert, sondern von Diderot, den Artikel „Anatomie" nicht von Tarin, sondern von Diderot u. s. w.

In dem Artikel „Encyclopédie" hat Diderot 1755 alle von ihm bis dahin gemachten Erfahrungen über solche encyklopädische Unternehmungen mitgetheilt. Es dürfte dieser sehr umfassende Artikel wol derjenige sein, in welchem Diderot die höchste Reife seiner wissenschaftlichen Einsicht erreichte. Er zählt darin alle Schwierigkeiten auf, mit denen encyklopädische Werke überhaupt zu kämpfen haben. Er verschweigt nicht die besondern, welche diesem französischen hinderlich waren. Er entwirft ein Ideal der encyklopädischen Wissenschaft, ihrer Bearbeiter, ein Ideal auch der Censur, wie er sie sich wünscht.

Zunächst zeigt er, daß solche Wörterbücher zweckmäßiger von Privatunternehmern als von Fürsten und Ministern ausgehen, weil jene alles daransetzen müssen, in einem kürzern Zeitraum wirklich zu Ende zu kommen, was der Einheit förderlich ist, sodaß das Werk in der That Ausdruck einer bestimmten Epoche werden kann.

Er geht dann sehr weitläufig auf die Terminologie nicht ohne Beziehung auf das „Dictionnaire de la langue française" ein, woran die Akademie schon sechzig Jahre arbeitete. Alles, was er hier über die Neuheit, über das Veralten der Wörter, über die Technicismen, über die Popularität des Ausdrucks, über die Synonyma sagt, ist vortrefflich und zeugt von einer ausgedehnten und feinen Beobachtung.

Hierauf rechtfertigt er, weshalb er und d'Alembert für die Eintheilung der Wissenschaften und Künste dem psychologischen Princip Bacon's gefolgt seien, aus der centralen Stellung des Menschen im Universum. „Man verbanne den Menschen von der Oberfläche der Erde, und das erhabene und pathetische Schauspiel der Natur ist nur noch eine traurige und stumme Scene, eine wüste Einöde. Erst die Gegenwart des Menschen als eines denkenden und betrachtenden Wesens macht alles interessant."

Bei der Ausführung der einzelnen Artikel bedauert Diderot ihre Ungleichmäßigkeit. Sie sei aber unvermeidlich gewesen, wenn man nicht der Gründlichkeit und Originalität habe Eintrag thun wollen. Es sei besser, daß das erste mal solche äußere Mängel sich zeigten, als daß die Sache unter einer formellen Rücksicht litte. Hier müsse man für die Vervollkommnung an die Zukunft appelliren. Diderot erzählt hier über die Verschiedenheit der Behandlung Beispiele aus seiner Erfahrung. Er hatte einem Techniker einen Artikel über die Papiertapete, wie er glaubte, mit genauer Anweisung aufgetragen. Er erwartete danach etwa eine Seite Text und eine halbe Kupfertafel Zeichnungen. Statt dessen empfing er drei starke,

engbeschriebene Foliohefte und zehn bis zwölf große Blätter mit Zeichnungen. Umgekehrt brachte ihm ein anderer Techniker über eins der weitreichendsten Gewerbe, das sehr verschiedene Stoffe gebraucht, sehr verschiedene Maschinen anwendet und sehr mannichfaltige Producte liefert, ein kleines Wörterverzeichniß ohne Erklärung und ohne Zeichnungen mit der Versicherung, daß man nicht mehr davon wüßte oder wenigstens es nicht beschreiben könne.

Diderot nimmt die verschiedenen Zusammenhänge durch, die zwischen den Artikeln existiren können, fordert schließlich aber das Zurückgehen auf die Metaphysik, die freilich abstract und schwierig zu erscheinen pflege, ohne welche jedoch der Literat, der Gelehrte und der Künstler im Dunkeln tappen, weil die Metaphysik die ersten und allgemeinsten Bestimmungen enthält, die ihr Licht auf alles übrige werfen. „Alle jene vorgeblichen Geheimnisse, die man einigen Wissenschaften vorwirft und die von andern zum Schutz der eigenen Mysterien so oft angezogen werden, verschwinden durch eine metaphysische Untersuchung wie die Phantome der Nacht beim Anbruch des Tages. Die Kunst, aufgeklärt über ihren ersten Schritt, wird sicher, schnell und stets auf dem kürzesten Wege vorschreiten. Man muß sich daher bemühen, die Gründe der Dinge anzugeben, wenn deren vorhanden sind; die Ursachen zu bezeichnen, wenn man sie kennt; die Wirkungen, wenn sie gewiß sind; die Widersprüche durch directe Anwendung der Principien zu lösen, die Wahrheiten zu zeigen, die Irrthümer zu entschleiern, die Vorurtheile geschickt um ihr Ansehen zu bringen, das Zweifeln und Abwarten zu lehren, die Unwissenheit zu tilgen, den Werth der menschlichen Kenntnisse abzuschätzen, das Wahre vom Falschen, das Wahre vom Wahrscheinlichen, das Wahrscheinliche vom Wunderbaren und Unglaublichen, die gewöhnlichen Erscheinungen von den außerordentlichen, die gewissen Thatsachen von den zweifelhaften, die zweifelhaften von den sinnlosen und den Naturgesetzen widersprechenden zu unterscheiden, den allgemeinen Gang des Geschehens zu erkennen, jede Sache als das zu nehmen, was sie ist, und folglich den Geschmack an der Wissenschaft, den Abscheu vor der Lüge und dem Laster und die Liebe zur Tugend einzuflößen: denn alles, was nicht zuletzt das Glück und die Tugend bezweckt, ist nichts." Die Autorität von Namen will Diderot bei reinen Vernunftfragen ausschließen, weil kein Autor unfehlbar sei und die Wahrheit der Sache für sich selbst zeugen müsse. Das Citiren von Versen passe nicht in eine philosophische Untersuchung und sei als ein leichter Schmuck nur für literarische Gegenstände zu gestatten.

Einen besondern Werth legt er dagegen auf die Hinweisungen von einem Artikel auf andere, weil sie hauptsächlich dienten, die Verbindung der Begriffe

herzustellen, vorzüglich aber auch, Vorurtheile zu zerstören ohne doch üble Folgen mit sich zu führen, d. h. die Aufmerksamkeit des Lesers, besonders aber des Censors irrezuleiten. Man solle, wenn ein nationales Vorurtheil Achtung verdiene, dasselbe an seinem Ort, mit aller Rücksicht, mit aller Wahrscheinlichkeit, mit allem verführerischen Reiz darstellen, aber in andern Artikeln, denen gründliche Principien zu entgegengesetzten Wahrheiten als Basis dienen, das ganze Gebäude von Koth umstürzen und seinen inhaltlosen Staub zerstreuen. Diese Manier, die Menschen zu enttäuschen, wirke sicher auf alle guten Köpfe. Und sie wirke gefahrlos, heimlich, ohne Aufsehen zu machen. Sie müsse schweigend die gemeine Denkweise umändern, denn ein Werk, von dem man dies nicht sagen könne, werde bei allem Guten, das an ihm zu loben sei, in Vergessenheit sinken. Wir werden sehen, wie gerade Diderot diesen Kunstgriff oft hat anwenden müssen, weil er durchschnittlich die gefährlichsten Artikel bearbeitete, wo er im voraus wissen konnte, daß die Widerwilligkeit seiner Feinde ihm mit erhöhter Aufmerksamkeit auflauerte. Ob es von Diderot nicht ein Fehler in der Taktik war, diesen Gebrauch des Renvoi, den Naigeon in seinen Memoiren über Diderot's Leben und Werke nicht genug bewundern kann, so offen darzulegen, ist die Frage, denn von diesem Augenblick an konnte die Encyklopädie ihrem Leser nicht mehr den Hintergedanken verwehren, daß er bei allen Artikeln über geoffenbarte Religion, über Politik und Moral mit perfider Heuchelei behandelt werde.

Diderot hofft auch, daß der Renvoi durch die Annäherung der Künste und Wissenschaften zuweilen dazu beitragen werde, neue Entdeckungen zu machen oder verlorene Künste wiederzufinden; die Nomenclatur zu vereinfachen; die Wiederholungen zu vermeiden; die Verkettung der Kenntnisse zu befestigen. Lücken seien ein großer Fehler, und ein schlecht gemachter Artikel sei immer besser als gar keiner, weil den Leser nichts so unangenehm berühre, als ein gesuchtes Wort nicht zu finden. Diderot führt ein Beispiel an, dessen Vorwurf er als Mitschuldiger theilen muß. Ein Mann, der von Krämpfen gequält wurde, kaufte sich das Wörterbuch der Medicin, welches Diderot aus dem Englischen hatte übersetzen helfen. Er hatte nichts Eiligeres zu thun, als den Artikel Krampf zu lesen. Dieser verweist ihn an Convulsion; dieser an Muskel und dieser wieder an Spasma, wo er nichts über Krampf findet. Das ist sehr lächerlich, meint Diderot, zweifelt jedoch nicht, daß nicht dieser Fehler wol zwanzigmal in der Encyklopädie begangen sei. Die kleinste Nachlässigkeit strafe sich bei der Ausführung eines großen Werks durch wichtige Folgen und man könne nicht vorsichtig genug sein. Die Aufrichtigkeit, mit welcher er die Mängel der

Encyklopädie darlege, werde wenigstens den Beweis liefern, daß man ihre Realisirung mit vollkommen kritischem Bewußtsein angestrebt habe. Nur in einem philosophischen Jahrhundert, nur durch den glücklichen Verein uneigennütziger Männer, sei ihr Versuch möglich, denn er erheische mehr Kühnheit, als man in kleinmüthigen Jahrhunderten von ästhetischer Bildung zu haben pflege, um alle alten Kindereien mit Füßen zu treten, um alle Schranken niederzuwerfen, welche die Vernunft nicht selber gesetzt hat, um den Künsten die ihnen so kostbare Freiheit zurückzugeben und den Bewunderern des Alterthums zuzurufen: nennt den „Kaufmann von London" wie ihr wollt, wenn ihr nur zugebt, daß dies Stück von erhabenen Schönheiten glänzt! In der Moral darf dem Menschen nur Gott, in der Kunst nur die Natur zum Muster dienen.

Diderot gesteht, daß die Encyklopädie vielleicht jeden Fehler, den er an einem solchen Werk rüge, gemacht habe. Von allen Artikeln dürften vielleicht kaum zwei Drittel werth sein, in eine wahrhafte Encyklopädie aufgenommen zu werden; sie sei jetzt nur eine sehr unvollständige und unförmliche Compilation. Erst die Folgezeit könne aus dieser Grundlage etwas Besseres machen, aber selbst diese Grundlage würde ohne die Aufopferung seiner Mitarbeiter, ohne den von keiner kleinlichen persönlichen Eifersucht getrübten Fleiß derselben nicht möglich gewesen sein. Die Vollkommenheit des Werks und der Nutzen des Menschengeschlechts seien das allgemeine Gefühl, welches sie belebe. Diderot verlangt Genauigkeit der Citate, Hervorheben charakteristischer edler Handlungen, wie die von Pelisson, von Godinot de Rheims; Aufmunterung durch das Lob, aber Fernhalten der Schmeichelei, Vermeidung des satirischen Tons, der von der Sache in die Person ablenkt und die Menge durch das Ausspüren der Schlechtigkeit der Menschen unterhält; Abstreifen des Conversationsschaums, dessen Leichtigkeit einem so großen und ernsten Werke nicht zieme. Porträts von bedeutenden Menschen dagegen seien zuzulassen.

Er gibt eine sehr anziehende Schilderung der Entwickelung der mechanischen Künste und der Schwierigkeiten, sich von ihnen einen richtigen Begriff zu schaffen. Er hofft, daß ihm dies gelungen sei. Er fordert die Veröffentlichung ihrer Geheimnisse, sie zum wohlthätigen Gemeingut zu machen; er bekämpft den Egoismus des Monopols; er meint, daß solchen „guten", aber sehr engherzigen Bürgern das Wort Humanität ohne Sinn sei.

Den allgemeinen Charakter des Stils einer Encyklopädie will er in die beiden Worte zusammenfassen: „Communia proprie; propria communiter." Man muß ein allgemeines Wörterbuch der Wissenschaften und Künste wie eine ungeheuere Landschaft betrachten, die mit Bergen, Ebenen,

Felsen, Gewässern, Wäldern, Thieren und mit allen Gegenständen bedeckt ist, die ihr eine unendliche Mannichfaltigkeit verleihen. Das Licht des Himmels erhellt sie alle, aber auf verschiedene Weise, denn einige rücken ganz in den Vordergrund, andere vertheilen sich in der Mitte, noch andere verlieren sich in die Ferne; gegenseitig machen sie aber sich sämmtlich geltend.

Diderot gibt eine Anweisung, wie man sich der Censur gegenüber benehmen solle. Er räth, dem Censor nicht das Manuscript, sondern immer den fertigen Druckbogen zu schicken. Da einmal die Censur bestehe, so entwirft er das Bild eines Censors, wie er sein sollte. Er will sich lieber der Censur unterwerfen und damit Sicherheit gewinnen, als nur eine stillschweigende Duldung erhalten, denn, wenn der Schriftsteller die Wahrheit auch durch das höchste Wesen selbst kennte, so würde er doch für seine Sicherheit eines unzugänglichen Punktes in den Lüften bedürfen, von wo er seine Blätter könnte auf die Erde herabfallen lassen.

Wie vortreffliche Lehren Diderot auch über die Composition ertheile, wie sachlich er die Artikel gehalten wissen wolle, so bleibt er doch immer Diderot, d. h. ein Autor, der ganz naiv und ungenirt sein Gefühl ausspricht. So ruft er hier bei der Aufzählung der Gründe, welche ihn das Lob dem Tadel der Satire vorziehen und nach der billigenden Stimme des Gewissens die eines trefflichen Menschen als das schmeichelhafteste Lob empfinden lassen, plötzlich aus: „O Rousseau! Mein theuerer und würdiger Freund! Ich habe niemals die Kraft gehabt, mich deinem Lobe zu verweigern. Ich habe gefühlt, wie mein Geschmack für die Wahrheit, meine Liebe zur Tugend dadurch wachsen."

Wir erwähnen dieser an sich hier ganz unpassenden Aeußerung Diderot's, die sich auf sein privates Verhältniß zu Rousseau bezog und gar nicht beanspruchen konnte, ganz Europa in einem Lexikon vorgetragen zu werden, hier auch deswegen, weil sie zeigt, wie innig 1755 das Verhältniß Diderot's zu Rousseau noch war, der zwei Jahre später mit ihm brach.

Pensées sur l'interprétation de la nature. 1754.

Unstreitig wollte Diderot mit dem Artikel über die Encyklopädie sowol dem Publikum überhaupt als den Mitarbeitern der Encyklopädie im besondern eine Belehrung über die Eigenthümlichkeit ihrer Aufgabe und die Art und Weise ihrer Lösung geben.

Während der ersten Jahre der Ausarbeitung der Encyklopädie verfaßte er in ähnlicher Tendenz für die methodische Behandlung der Naturwissenschaften eine kleine Schrift, die er 1754 unter dem Titel „Pensées sur l'interprétation de la nature" zu Paris mit dem Druckort Londres ohne seinen Namen herausgab.

Speciell war sie bei ihm wol durch die Anregung veranlaßt, welche ihm die Dissertation von Maupertuis gegeben hatte, die derselbe unter der Maske eines erlanger Doctors der Philosophie, Baumann, 1751, de universali naturae systemate verfaßt hatte und deren französisches Original er als angeblich aus dem Französischen übersetzt 1753 erscheinen ließ. Der monadologische Vitalismus derselben sagte Diderot zu. Er knüpfte daher daran an, um seine Ansicht über die Methode der Naturforschung auszusprechen. Durch den Titel wollte er an Bacon erinnern, der seinem „Neuen Organon" die Interpretation der Natur als Zweck vorgesetzt hatte.

Diderot meint, daß die Beobachter der Natur in zwei Klassen zerfallen: die einen haben viel Instrumente und wenig Ideen; die andern viel Ideen und wenig Instrumente. Das Interesse der Wahrheit würde die Vereinigung beider erfordern.

Die Mathematik ist eine rein intellectuelle Welt, deren Bestimmungen nicht direct auf die Physik angewendet werden können. Statt die Irrungen der Geometrie durch die Forschungen der experimentalen Physik zu berichtigen, sollte man lieber mit der Beobachtung anfangen.

Die Mathematik, indem sie die Körper aller individuellen Eigenschaften entkleidet, ist eine Art allgemeiner Metaphysik. Man könnte ein großes Werk über die Anwendung der Erfahrung auf die Geometrie oder eine

Abhandlung über die Abirrungen der Maße schreiben. Als die Geometer die Metaphysiker verschrien, waren sie weit davon entfernt, zu denken, daß ihre Wissenschaft selbst eine Metaphysik sei. Man fragte eines Tags: Was ist ein Metaphysiker? Ein Mathematiker antwortete: Ein Mensch, der nichts weiß. Es scheint, als ob die experimentale Naturwissenschaft auf dem Punkt steht, die Metaphysik zu rächen und die nämliche Definition auf den Mathematiker anzuwenden. Sie sagte: Wozu nutzen alle diese tiefen Theorien der himmlischen Körper, alle diese Berechnungen der rationellen Astronomie, wenn sie einen Bradley oder Lemonnier nicht davon dispensiren, den Himmel zu beobachten?

Wir nähern uns einem Punkt einstweiliger Vollendung der Mathematik. In hundert Jahren wird man vielleicht nicht drei große Mathematiker in Europa zählen. Ein Bernouilli, Euler, Clairaut, Fontaine, d'Alembert werden die Säulen des Hercules aufgestellt haben, über welche man nicht hinausgehen wird. Ihre Werke werden in den kommenden Jahrhunderten wie die Pyramiden Aegyptens dastehen, deren mit Hieroglyphen bedeckte Massen in uns eine staunenerregende Vorstellung der Macht der Menschen erwecken, welche sie aufgerichtet haben.

Wenn der Ewige, um seine Allmacht noch überzeugender als durch die Wunder der Natur zu offenbaren, auf Blättern, von seiner eigenen Hand geschrieben, den universellen Mechanismus enthüllt hätte, glaubt man, daß dies große Buch für uns verständlicher sein würde als das Universum selbst? Wie viel Seiten würde wol ein Philosoph davon verstanden haben, der mit aller Kraft seines Geistes doch nicht gewiß wäre, auch nur alle Folgerungen umfaßt zu haben, durch welche ein alter Geometer das Verhältniß von Kugel und Cylinder bestimmte? Wir würden an diesen Blättern einen guten Maßstab der Tragweite der Geister und eine noch weit bessere Satire auf unsere Eitelkeit besitzen.

Man kann die Begriffe, die keine Begründung in der Natur besitzen, jenen Wäldern des Nordens vergleichen, deren Bäume ohne Wurzeln sind. Ein Windstoß reicht hin, einen ganzen Wald von Bäumen und Ideen umzustürzen.

Das **Erstaunen** ist die erste Wirkung eines großen Phänomens. Es ist Sache der Philosophie, es aufzuheben. Bei einem Cursus in der Experimentalphilosophie handelt es sich nicht darum, den Zuhörer sich verwundern zu lassen, sondern ihn zu unterrichten. Man brüstet sich mit den Erscheinungen der Natur, als ob man selbst ihr Urheber wäre.

Eine große Lehre, die man oft zu geben Gelegenheit hat, ist das Eingeständniß seiner Unzulänglichkeit. Ist es nicht besser, sich das Vertrauen

der andern durch die Aufrichtigkeit eines: Ich weiß davon nichts, zu erwerben, als Worte zu stammeln und eine jammervolle Figur zu spielen, indem man sich abmüht, alles zu erklären?

Das Erstaunen entsteht häufig dadurch, daß man mehrere Wunder voraussetzt, wo nur eins existirt. Die Natur kann nichts sich isoliren lassen. Voneinander völlig unabhängige Phänomene würden an mehrern Punkten die allgemeine Kette zerbrechen, deren Continuität die Philosophie voraussetzt. Die absolute Unabhängigkeit einer einzigen Thatsache ist unverträglich mit dem Begriff des Ganzen und ohne den Begriff des Alls keine Philosophie mehr.

Die Natur scheint denselben Mechanismus durch eine unendliche Menge von Abänderungen zu vermannichfaltigen (wie dies in Buffon's „Naturgeschichte", Bd. IV, beim Esel und in einer kleinen lateinischen Schrift von Dr. Baumann nachgewiesen ist: „Dissertatio inauguralis metaphysica de universali naturae systemate, pro gradu doctoris habita", Erlangen, 1751; französisch, 1753). Die Natur verläßt eine Gattung der Production nicht eher, als nachdem sie die Individuen derselben unter allen möglichen Gesichtspunkten hervorgebracht hat. Betrachtet man z. B. im Thierreich die äußere, noch mehr aber die innere Aehnlichkeit der Vierfüßer, sollte man dann nicht glauben, daß im Grunde nur Ein Prototyp existirte, von welchem die Natur in den Vierfüßern gewisse Organe nur verlängert, verkürzt, umgebildet, vermehrt, verwischt habe?

Wir haben drei hauptsächliche Mittel der Naturforschung: die Beobachtung, das Nachdenken und die Erfahrung. Die Beobachtung sammelt die Thatsachen; das Nachdenken verknüpft sie; die Erfahrung bestätigt das Resultat der Combination. Die Beobachtung der Natur muß fleißig, das Nachdenken tief, die Erfahrung genau sein. Selten sieht man diese Mittel vereinigt, und die schöpferischen Geister sind auch nicht gewöhnlich.

Um die Philosophie in den Augen der Menge zu empfehlen, gibt es nur Ein Mittel, nämlich sie in der Begleitung des Nutzens zu zeigen. Die Masse fragt immer: wozu nutzt das? Man muß ihr niemals antworten: zu nichts; denn sie weiß nicht, daß, was den Philosophen aufklärt und was der Masse nützlich ist, zwei sehr verschiedene Dinge sind, weil das Verständniß des Philosophen oft durch das Schädliche erhellt, durch das Nützliche verdunkelt wird.

Die Sammlung der Thatsachen ist eine ebenso beschwerliche Arbeit als ihre Verknüpfung. Die Folge davon ist die Theilung dieser verschiedenen Functionen gewesen. Viele stolze Gebäude der Philosophen sind in den Staub gestürzt. Glücklich der systematische Philosoph, dem die

Natur, wie einst dem Epikur und Lucrez, dem Plato und Aristoteles, eine starke Einbildungskraft, eine große Beredsamkeit und die Kunst verliehen hat, seine Ideen in treffenden und erhabenen Bildern darzustellen! Das Gebäude, das er errichtet hat, kann eines Tags fallen, aber mitten in den Trümmern wird seine Statue aufrecht bleiben, und der Stein, der vom Gebirge sich ablöst, wird sie nicht zerbrechen, weil ihre Füße nicht von Thon sind.

Die Erfahrungswissenschaft weiß nicht, was ihr sich aus ihrer Arbeit ergeben wird, allein sie arbeitet ohne Unterlaß, während die Vernunftwissenschaft die Möglichkeiten erwägt, kurz abbricht und mit einem entscheidenden Urtheil schließt. Sie sagt mit Keckheit: man kann das Licht nicht zerlegen. Die Experimentalphilosophie hört es und schweigt Jahrhunderte hindurch, bis sie plötzlich das Prisma zeigt und sagt: das Licht zerlegt sich.

Sie gleicht in ihren guten Wirkungen dem Rath jenes Vaters, der sterbend seinen Kindern sagte, daß er einen Schatz auf seinem Felde verborgen habe, aber den Ort nicht mehr wisse. Die Kinder fingen sofort an zu graben. Den Schatz, welchen sie suchten, fanden sie nicht, aber sie machten in dem Jahre eine reichliche Ernte, auf die sie nicht gerechnet hatten. Das folgende Jahr sagt eins der Kinder zu seinen Brüdern: ich habe den Boden genau untersucht und glaube den Ort des Schatzes entdeckt zu haben. Voriges Jahr haben wir uns durch unsere Arbeit überzeugt, daß der Schatz sich nicht auf der Oberfläche des Landes befindet, er muß also in den Eingeweiden der Erde stecken. Wir wollen daher an einem Punkt, der mir günstig scheint, in die Tiefe graben. Alle machten sich ans Werk. Schon fingen sie an zu murren, als sie etwas blinken sahen. Es waren die Spuren einer Bleiader, welche sie nun mit Erfolg ausbeuteten. So haben Geometer und Chemiker, indem sie sich mit der Lösung eines vielleicht unmöglichen Problems hartnäckig abmühten, Entdeckungen gemacht, die wichtiger waren als diese angestrebte Auflösung.

Die große Gewohnheit, Erfahrungen zu machen, gibt selbst den gröbsten Handarbeitern eine Art von inspirirendem Vorgefühl, das sie, wie Sokrates, ihren Spiritus familiaris nennen könnten. Sie können der Erfahrungswissenschaft sehr nützlich werden, indem sie durch ihre innige Vertrautheit mit dem Gegenstande noch unbekannte Vorgänge, neue Beobachtungen, übersehene Resultate gleichsam herauswittern.

Diderot geht hier ins Einzelne, um zu zeigen, wie man sich kritisch benehmen müsse, die Beobachtung zur wahrhaften Erfahrung zu läutern. So glänzend sich hier die Spürkraft seines Scharfsinns und die Vielseitigkeit seiner Kenntnisse erweist, so würde es uns doch, ihm in dies Detail zu

folgen, zu weit führen. Er analysirt den Begriff der Mole als eines unvollkommenen Embryo; die Hypothese des Bestehens des Erdkerns aus Glas; das Verhältniß des elektrischen Feuers zum gemeinen; die Frage, ob Irrlichter, Sternschnuppen und Phosphorescenzen noch andere Ursachen außer der Elektricität haben; die Schwingungen elastischer Körper; das Verhältniß der natürlichen Entstehung von Körpern zu ihrer absichtlichen und künstlichen Erzeugung, z. B. von Krystallen; endlich die Bereitungsmethoden des Stahls in Deutschland und in Frankreich.

Die Lehrer der Experimentalphysik sollten danach streben, ihre Schüler zu Liebhabern der Wissenschaft fortzubilden. Man muß nicht nur die Sache, man muß auch die Mittel enthüllen, zu ihr zu gelangen. Wie groß sind die Männer, die den Infinitesimalcalcul entdeckten, in ihrer Erfindung, wie klein sind sie in dem Geheimniß, das sie davon machten! Hätte Newton, wie das Interesse seines Ruhms und das der Wahrheit es erforderte, sich zu sprechen beeilt, so würde Leibniz den Ruhm des Erfinders nicht mit ihm theilen. Der Deutsche ersann das Instrument, während der Engländer sich darin gefiel, die Gelehrten mit den überraschenden Anwendungen, die er davon machte, in Erstaunen zu setzen.

Das Enthüllen an sich reicht noch nicht aus; die Enthüllung muß auch vollständig und klar sein. Es gibt eine Art von Dunkelheit, welche man die Affectation der großen Meister nennen könnte. Man liebt, zwischen dem Volk und der Natur einen Schleier zu ziehen. Wie viel Arbeit würde nicht den kommenden Jahrhunderten durch eine größere Deutlichkeit erspart worden sein! In diesen Fehler ist z. B. der Chemiker Stahl mit seinem „Specimen Becherianum", mit seiner „Zimotecnia", seiner „Trecenta" verfallen. Nur den eigentlichen Metaphysikern ist es erlaubt, dunkel zu sein, weil die großen Abstractionen nur eine trübe Aufhellung gestatten und der Act der Verallgemeinerung die Begriffe von allem Sinnlichen entkleidet. In dem Maße, als dieser Act fortschreitet, erlischt der Schein des Körperlichen. Die Begriffe ziehen sich von der Einbildungskraft immer mehr nach dem Verstande zurück und die Ideen werden rein intellectuell. Alsdann gleicht der speculative Philosoph dem, der von der Höhe der Gebirge, deren Gipfel sich in die Wolken verliert, herabschaut. Die Gegenstände in der Ebene sind vor seinem Blick verschwunden. Ihm bleibt nur das Schauspiel seiner Gedanken und das Bewußtsein der Höhe, zu welcher er sich erhoben hat, wohin zu folgen und wo zu athmen nicht jedem gegeben ist.

Die Natur ist durch sich selbst schon für uns verschleiert genug und bedarf nicht noch der Zuthat eines künstlichen Mysteriums. Man muß doch

wenigstens wissen, was man sucht. Die Systeme, die man entwirft, bedürfen die Bestätigung durch die Erfahrung, weshalb man sie weder mit Hartnäckigkeit festhalten noch mit Leichtsinn aufgeben darf. Bevor man sie verläßt, muß man sie mindestens die Probe der Umkehrung durchgehen lassen, denn die Extreme kritisiren sich gegenseitig, nicht nur in der rationellen, sondern auch in der experimentellen Philosophie.

Vor allem muß man auf die Vereinfachung der Wirkungen bedacht sein; nachher kann man auch auf die der Ursachen denken. In der Mathematik findet man durch die Prüfung der Eigenschaften einer Curve, daß sie nichts sind, als eine und dieselbe Eigenschaft, welche sich unter verschiedenen Bedingungen darstellt. So wird man auch in der weiter vorgeschrittenen Experimentalphysik erkennen, daß alle Erscheinungen der Schwere, oder der Elasticität, oder des Magnetismus, oder der Elektricität, nichts als verschiedene Aeußerungen desselben Wesens sind. In der Mathematik findet man immer, sei es synthetisch, sei es analytisch, die mittlern Proportionen, welche die fundamentale Qualität einer Curve von ihren entferntern Eigenheiten sondern.

Es gibt auch täuschende Phänomene, die ein System im ersten Augenblick umzustoßen scheinen, die aber, besser erkannt, es zuletzt verstärken würden. Diese Phänomene werden die Qual des Philosophen, besonders wenn er ahnt, daß die Natur ihm imponirt und sich seinen Vermuthungen durch irgendeinen geheimen, außerordentlichen Mechanismus entzieht. Dies wird z. B. der Fall sein, wenn in demselben Phänomen entgegengesetzte Ursachen sich zu vereinigen scheinen. Dann entsteht der Widerspruch unter den Philosophen selbst, weil der eine diese, der andere jene Seite festhalten will.

Die Erfahrung muß man ihrer Freiheit überlassen. Man nimmt sie gefangen, wenn man nur die Seite, welche beweist, sehen, und die, welche widerspricht, verschleiern will. Man muß nichts von dem vergessen, was die Auffassung der Gegenstände oder die Sprache der Natur verändert. Ein Forscher, der nicht den Muth des Widerspruchs gegen seine Ansichten hat, der in der Natur nichts Zweideutiges erblickt, verdiente, daß man ihm sagte: „Deine Natur besteht darin, die Natur zu fragen, und du machst sie lügen oder fürchtest, sie sich erklären zu lassen."

Befindet man sich erst auf einem schlechten Wege, so verirrt man sich immer mehr, je schneller man geht. Und wie soll man, wenn man schon einen unermeßlichen Raum durchlaufen ist, wieder zurückkommen? Die Erschöpfung der Kräfte gestattet es nicht. Die Eitelkeit widersetzt sich, ohne daß man es bemerkt. Die principielle Verstocktheit verbreitet auf ihre ganze

Umgebung einen Zauber, der die Gegenstände entstaltet. Man erblickt sie nicht mehr, wie sie an sich sind, sondern so wie sie der Annahme gemäß sein sollten. Anstatt seine Begriffe nach den Dingen zu reformiren, strebt man dahin, die Dinge nach den Begriffen zu modeln. Die methodischen Philosophen sind oft von einer wahren Wuth für ihre Systeme ergriffen. Hat z. B. einer den Menschen an die Spitze der Vierfüßer gestellt, so gewahrt er ihn in der Natur lediglich noch als ein Thier mit vier Füßen. Umsonst empört sich seine Vernunft gegen die Benennung Thier; umsonst widerspricht seine Organisation der der Quadrupeden; umsonst hat die Natur seine Blicke zum Himmel emporgerichtet: die systematische Voreingenommenheit beugt seinen Körper zur Erde. Ihr zufolge ist die Vernunft nur ein vollkommener Instinct. Sie glaubt in allem Ernst, daß der Mensch den Gebrauch seiner Füße nur durch einen Fehler der Gewohnheit verliert, wenn er sich anschickt, seine Hände in zwei Füße zu verwandeln. Der Mensch, sagt Linné in der Vorrede zu seiner „Fauna Suecica", ist weder ein Stein noch eine Pflanze, also ist er ein Thier. Er hat nicht nur Einen Fuß, also ist er kein Wurm. Er ist kein Insekt, weil er keine Fühlhörner hat. Er hat keine Flossen, also ist er kein Fisch. Er ist kein Vogel, denn er hat keine Federn. Was ist also der Mensch? Er hat den Mund der Vierfüßer. Er hat vier Füße, die zwei vordern zum Greifen, die zwei hintern zum Gehen. Also ist er ein Vierfüßer. Der Mensch ist vom Affen nicht zu unterscheiden. Die Sprache, sagt der Methodiker, ist für mich kein unterscheidender Charakter, denn, nach meiner Methode, gestatte ich nur solche Kennzeichen, die von der Zahl, Gestalt, Proportion und Lage abhängen.

Also, sagt die Logik, ist euere Methode schlecht.

Also, sagt der Methodiker, ist der Mensch ein Thier mit vier Füßen.

Um eine Hypothese zu erschüttern, braucht man zuweilen nur so weit zu gehen, als man kann. Der Act der Verallgemeinerung ist für die Hypothese des Metaphysikers, was die wiederholten Beobachtungen und Erfahrungen für die Conjecturen des Physikers sind. Als Beispiel kritisirt Diderot die Hypothese des angeblichen erlanger Doctors Baumann, daß alle materiellen Atome, obwol auf verschiedenen Stufen, Begehren und Verabscheuen, Gedächtniß und Verstand, oder, wie die Alten es genannt haben würden, eine sensitive Seele besitzen. Indem er hiernach die Bildung von Thieren, überhaupt von Organismen erklärt, zeigt er, daß Dr. Baumann, d. h. Maupertuis, folgerichtig eine Weltseele annehmen, also die Existenz Gottes leugnen müsse, weshalb er §. 50 diese Hypothese, so sehr er sie bewundert, doch verwirft. Durch den Gedanken eines Anstoßes zur Empfindung glaubt

er sie hinterher auf diejenige Beschränkung zurückzuführen, innerhalb deren sie wahr bleibe, ohne Gott leugnen zu müssen.

Er handelt dann von den Instrumenten und Maßen, von der Abgrenzung der Gegenstände und den Hindernissen der Forschung. Der Philosoph hat nicht nur solche Schwierigkeiten zu überwinden, die von der Sache selbst unzertrennlich sind, sondern auch moralische Hindernisse, die ihm aus der Unwissenheit, dem Neide, der Bosheit, dem Aberglauben erwachsen. Hier muß er muthig dulden und das Vertrauen zu einer bessern Nachwelt haben, die seine redlichen Bestrebungen anders würdigen wird als jenes ephemere Geschmeiß, das unter dem Titel von Philosophen und Schöngeistern die Arbeiten und die Ruhe der großen, genialen Menschen stört. Euch zum Trotz, ruft er aus, werden die Namen eines Duclos, d'Alembert und Rousseau, eines Voltaire, Maupertuis und Montesquieu, eines Buffon und d'Aubenton bei uns und unsern Nachkommen in Ehren sein.

Der Standpunkt des Naturforschers kann nur die wirkenden Ursachen zu seinem Gegenstande machen. Den ersten Anfang, der über das Dasein der Ursache hinausliegt, kann er so wenig erforschen, als er die Wirkungen, die von ihr in die Unendlichkeit ausgehen, verfolgen kann. Die einfache Coëxistenz eines fühlenden und denkenden Wesens erlaubt ihm nicht, ein absolutes Urtheil zu fällen. Er muß natürliche Grenzen anerkennen, natürliche, d. h. in der Natur selbst liegende. Die Zweckursachen dürfen ihn nicht bestimmen. Er hat sich mit dem Wie, das er aus den Dingen selbst entnimmt, nicht mit dem Warum zu beschäftigen, das von unserm Verstande, von unsern Systemen und von unsern Kenntnissen abhängt. Wie viel falsche Voraussetzungen sind nicht gemacht worden, z. B. wenn einige Anatomen der Behaarung an einigen Theilen unsers Leibes den Zweck der Schamhaftigkeit untergeschoben haben, während andere wieder sehr entgegengesetzte Zwecke darin fanden.

Man will mit verwegenen Hypothesen erbauen. Statt das Entzücken der Bewunderung des Propheten zu theilen und beim Anblick der zahllosen Gestirne, die nachts am Himmel erglänzen, auszurufen: „Coeli enarrant gloriam Dei!" haben sie sich dem Aberglauben ihrer Conjecturen überlassen. Statt den Allmächtigen in den Wesen der Natur selbst anzubeten, haben sie sich vor den Phantomen ihrer Einbildung niedergeworfen. Man vergleiche, was Galen vom Gebrauch der Theile des menschlichen Leibes geschrieben hat, mit der Physiologie von Boerhave, und diese mit der von Haller. Wie viel Systemfictionen und vergängliche Meinungen wird die Nachwelt in letzterer finden! Der Mensch macht in seiner egoistischen Teleologie dem Ewigen ein Verdienst aus seinen kleinen Ansichten und der



Ewige, der ihn von der Höhe seines Throns vernimmt und seine Absichten kennt, nimmt das alberne Lob an, indem er über die Eitelkeit des Spenders lächelt.

Oft lassen wir uns durch Gemeinplätze hemmen, wie z. B. daß nichts Neues unter der Sonne geschehe, was ebenso wahr als falsch ist; oder tot capita, tot sensus, während die Köpfe oft ganz leer sind und gar keine Meinung haben; oder daß man über den Geschmack nicht streiten dürfe. Versteht man darunter, daß man niemand einen Geschmack zu haben bestreiten dürfe, so ist es kindisch. Versteht man darunter, daß es in Sachen des Geschmacks weder einen guten noch einen schlechten gebe, so ist es falsch. Der Philosoph wird alle diese Axiome der populären Weisheit der Prüfung unterwerfen.

Zuletzt stellt Diderot 15 Fragen auf, die sich vorzüglich auf den Unterschied des Begriffs des Todten vom Lebendigen beziehen. Sie sind offenbare Folgerungen aus dem Hylozoïsmus der Maupertuis'schen Schrift. Die Gassendi'sche Atomistik befriedigte ihn nicht, wohl aber der Gedanke seelenvoller Monaden, d. h. der Leibniz'sche Standpunkt, von welchem die Hypothese Maupertuis' nur eine besondere Anwendung war.

Indem er sich über die Vergänglichkeit nicht nur der Individuen, sondern auch der Arten äußert, spricht er sich dem Glauben gegenüber mit großer Vorsicht aus. Die Religion, meint er, erspart uns viele Anstöße und viele Arbeiten. Wenn sie uns nicht über den Ursprung der Welt und über das allgemeine System der Dinge aufgeklärt hätte, wie viel Hypothesen würden wir nicht versucht haben, das Geheimniß der Natur zu durchdringen? Alle diese Hypothesen würden uns, da sie alle gleich falsch sind, gleich wahrscheinlich gedünkt haben. Die Frage: warum etwas existirt? ist diejenige, welche die Philosophie am meisten in Verlegenheit setzt, und auf welche nur die Offenbarung zu antworten vermag.

Er schließt: „Wende ich meine Blicke auf die Arbeiten der Menschen, sehe ich überall Städte erbaut, alle Elemente verwendet, Sprachen fixirt, Völker gesittigt, Häfen angelegt, Meere durchschnitten, Erde und Himmel gemessen: so erscheint mir die Welt sehr alt. Finde ich aber die Menschen über die ersten Begriffe der Medicin und Agricultur, über die Eigenschaften der gemeinsten Substanzen, über die Kenntniß der sie bedrohenden Krankheiten, über den Schlag des Holzes, über die Form des Pflugs ungewiß: so erscheint mir die Erde als von gestern."

Folgendes Gebet hatte er hinzugefügt:

„Ich habe mit der Natur angefangen, welche sie dein Werk genannt haben; und ich werde mit dir endigen, dessen Namen auf der Erde Gott ist.

„O Gott! ich weiß nicht, ob du bist; aber ich werde denken, als ob du in meine Seele blicktest; ich werde handeln, als ob ich vor dir wandelte.

„Habe ich zuweilen gegen meine Vernunft oder dein Gesetz gesündigt, so werde ich mit meinem vergangenen Leben weniger zufrieden sein; aber ich werde über meine Zukunft nicht weniger ruhig sein, weil du meinen Fehler sogleich, als ich ihn erkannt habe, vergessen hast.

„Ich verlange von dir nichts in dieser Welt, denn der Lauf der Dinge ist, wenn du nicht bist, durch sich selbst, oder, wenn du bist, durch dein Gebot nothwendig.

„Ich hoffe auf deine Belohnungen in einer andern Welt, wenn eine solche existirt; obwol ich alles, was ich in dieser thue, für mich thue.

„Folge ich dem Guten, so geschieht es ohne Anstrengung; unterlasse ich das Böse, so geschieht es, ohne an dich zu denken.

„Ich würde mich nicht hindern können, Wahrheit und Tugend zu lieben, Lüge und Laster zu hassen, auch wenn ich wüßte, daß du nicht bist, oder auch wenn ich glaubte, daß du bist und Antheil daran nähmst.

„Siehe, so bin ich, ein nothwendig organisirter Theil einer ewigen und nothwendigen Materie oder vielleicht dein Geschöpf.

„Wenn ich aber wohlthuend und gut bin, was liegt meinesgleichen daran, ob dies die Folge einer glücklichen Organisation, eines freien Willensactes oder der Hülfe deiner Gnade?"

Und so oft du dies Bekenntniß unserer Philosophie hersagst, sollst du auch lesen, was folgt:

„Weil Gott gestattet oder weil der allgemeine Mechanismus, den man Schicksal nennt, gewollt hat, daß wir während des Lebens allen Arten von Ereignissen ausgesetzt sind, so wirst du, bist du ein weiser Mann und ein besserer Vater als ich, deinen Sohn früh überzeugen, daß er der Herr seiner Existenz ist, damit er sich nicht über dich beklage, der sie ihm gegeben hat."

Diese vortreffliche, für jeden Naturforscher heute und künftig beherzigenswerthe Schrift von der Auslegung der Natur, von welcher das Vorstehende ein kurzer Auszug ist, der von ihrer stilistischen Vollendung nur eine schwache Vorstellung geben kann, ist unter den Werken Diderot's das Seitenstück zu seinen „Pensées philosophiques". In diesen macht er den Begriff des Geistes auf seiner höchsten Spitze, in dem Verhältniß des menschlichen zum göttlichen, zu seinem Gegenstande; hier ist es der Begriff der Natur in ihrem Verhältniß einerseits zum menschlichen, andererseits zum göttlichen Geist. Die Form ist in beiden Schriften dieselbe. Auch die Naturauslegung wird in einer Reihe von Paragraphen nicht sowol ent-

wickelt als nur geistreich besprochen. Der Zusammenhang der einzelnen Paragraphen ist ein sehr lockerer. Diderot will keine Empirie ohne Denken, kein Denken über die Natur ohne empirische Grundlage. Er verachtet den gedankenlosen Empiriker, wie er den kenntnißlosen Metaphysiker verspottet. Wie soll es aber zu einer Wissenschaft der Natur kommen? Die Mathematik scheint hier die nächste Beachtung zu verdienen, und Diderot verwirft sie zwar nicht, beschränkt jedoch ihre Hülfe außerordentlich, ohne bestimmte Grenzen dafür anzugeben. Ja, er hält irrthümlich die mathematische Wissenschaft schon für so gut als vollendet. Was er nun über die Methode der Naturwissenschaft beibringt, ist in der That nichts anderes als die Methode der Induction, wie sie Bacon begründete. Die durch sorgfältige Beobachtung gefundenen Thatsachen sollen durch Combination zu allgemeinen Begriffen erhoben werden. Ueber die Fehler, in welche sich die Induction bei diesem Geschäft fallen läßt, macht er sehr interessante Bemerkungen, ohne für die Sache etwas Neues zu lehren. Dies Neue erscheint erst bei der scheinbaren Widerlegung der Maupertuis'schen Hypothese, die Atome als sensibel zu fassen. Wir sagen, scheinbaren Widerlegung, denn man erkennt leicht, wie sehr Diderot von der Hypothese selber ergriffen ist. Seinem Geist waren in sich thätige Monaden gemäßer als todte Atome. Wir werden späterhin von ihm in einem Dialog: „Der Traum d'Alembert's", erfahren, wie er sich die Genesis des Organischen auf dieser Basis eines metaphysischen Vitalismus dachte.

Mit der Annahme solcher sensitiven Atome glaubt er die Existenz eines schaffenden Gottes beseitigt. Scheinbar bekämpft er Maupertuis deswegen, aber im geheimen stimmt er ihm bei. Er ist noch kein dogmatischer Atheist. Er läßt die Möglichkeit der Existenz Gottes noch offen, aber er ist schon skeptischer Indifferentist, wie das Gebet ihn sehr treffend schildert. Die Ideen des Wahren, Guten und Schönen sind ihm gewiß. Ob ein Gott existirt oder nicht, macht für ihn keinen Unterschied mehr. Er würde deswegen nicht anders handeln, als er handelt, und selbst der Glaube an Unsterblichkeit würde für ihn in diesem Betracht ohne Folge sein. Für das Geschäft der Naturforschung als solches hat Diderot ganz recht, daß es vom Standpunkt des Atheismus aus vollkommen richtig vollzogen werden kann. Die Elemente und ihre Processe, die Körper in ihren mannichfaltigen Formen, Verrichtungen und Wechselwirkungen, werden keine andere für mich, mögen sie ewig durch sich selbst als eine perennirende Aggregatveränderung der Atome existiren, oder mögen sie von einem Gott geschaffen sein.

Freilich wird ihm hierbei der Zweckbegriff unbequem und er wirft ihn

daher aus der Naturforschung heraus, um nur die sogenannten wirkenden Ursachen zu statuiren. Das ist seitdem das Evangelium der exacten Naturwissenschaft geworden. Spinoza stimmte hierin mit Bacon und Newton überein. In der Mechanik, Physik und Chemie hat diese Lehre auch ihre vollkommene Berechtigung. In der organischen Natur aber reicht sie nicht aus. Hier wird die teleologische Auffassung nicht weniger nothwendig, um die Formen der Körper und das constante Beharren derselben in der Wechselwirkung sowol untereinander als mit der unorganischen Natur zu begreifen. Diderot spielt deshalb auch wieder, wie schon in dem Briefe über die Blinden, mit der Vorstellung, daß ja die Gattungen sich wol ändern, daß vielleicht ganz andere entstehen könnten. Wenn man den Zufall der Aggregatverbindung der an sich gegen ihre Beziehung völlig gleichgültigen Atome erwägt, so sollte man consequent ins Unendliche hin andere Formen erwarten. Statt dessen zeigt uns die Erfahrung sich gleichbleibende Formen der Mineralien, Pflanzen und Thiere, und diese Identität scheint die Folge eines Begriffs zu sein, in welchem sie präformirt sind. Eine solche ideelle Präexistenz kann aber nur in einem ideellen Subjecte, in einem schöpferischen Gott existiren. Die untergegangenen Pflanzen und Thiere sind doch immer Pflanzen und Thiere, die in Ansehung ihres Baues mit den noch lebenden Pflanzen und Thieren in engster Verwandtschaft stehen. Diderot spottet mit Recht über die egoistische Teleologie. Mag er es, aber die Lächerlichkeiten, in welche sich dieselbe öfter verloren hat, können der Würde des objectiven Zweckbegriffs nichts anhaben. Die Nothwendigkeit des Zwecks widerspricht ja der Nothwendigkeit der causa efficiens nicht im geringsten, ordnet sich aber den Mechanismus und Chemismus als Mittel unter.

Noch eines Zuges wollen wir gedenken, der sich in dieser Schrift fühlbar macht. Es ist die Polemik gegen das System. Wir wollen Diderot die Fanatiker eines Systems gern preisgeben, allein das System selber ist in der Wissenschaft der Natur unvermeidlich, weil die Natur ein System, ein geordnetes Ganzes, eine Einheit ist, in welcher alle Unterschiede sich gegenseitig tragen und auseinander erzeugen. Sowie jemand zu denken anfängt, so fängt er auch schon an, irgendwie ein System zu denken. Nur der absolute Skeptiker oder Indifferentist kann systemlos bleiben. Diderot selber ruft aus: ohne Universum keine Philosophie! Aber, setze ich hinzu, ohne System auch kein Universum.

Diderot hat dieser für die damalige Zeit gewiß sehr bedeutenden und anregenden Schrift eine kleine Anrede an die jungen Leute vorgesetzt, welche sich das Studium der Naturphilosophie vornehmen. Er sagt darin, daß er

sie nicht sowol unterrichten, als üben und ihre Aufmerksamkeit anregen wolle. Ein Geschickterer als er werde sie die Kräfte der Natur kennen lernen. Er fügt hinzu: „Noch Ein Wort und ich überlasse dich dir selbst. Habe im Geist stets gegenwärtig, daß die Natur nicht Gott; daß ein Mensch keine Maschine; daß eine Hypothese keine Thatsache ist, und sei versichert, daß du mich nicht verstanden hast, wo du etwas diesen Principien Widersprechendes zu bemerken glaubst."

Wenn man das tiefe Gefühl erkennt, welches Diderot in dieser Schrift, wie auch anderwärts, für die Größe und Schönheit der Natur ausspricht, wenn man sieht, wie es ihn zum Enthusiasmus fortreißt, mit der Bibel auszurufen: Die Himmel verkündigen den Ruhm Gottes! so erkennt man auch, daß der wissenschaftliche Diderot als Atheist sich mit dem Menschen Diderot in Widerspruch befand, der recht dazu gemacht war, als Priester die Herrlichkeit Gottes, soweit er sie als Philosoph begriffen, auch bewundernd anzubeten. Weil er aber den Gott der Willkür, der Tyrannei, der Rachsucht, den ihm die Theologen seiner Zeit predigten, nicht anzuerkennen, weil er die Existenz des Uebels und des Bösen mit dem Begriff eines persönlichen Gottes nicht zu vereinigen vermochte, so bemühte er sich beständig, sich ein Gefühl abzuleugnen und durch Verstandeskritik zu vernichten, was seiner Seele im Grunde natürlich war.

Ich habe den Artikel Diderot's über die Encyklopädie in derselben an den Bericht angereiht, den ich über seinen Prospect und über d'Alembert's Vorwort zu ihr gegeben habe, weil der sachliche Zusammenhang dies erforderte. In der Geschichte des Bewußtseins Diderot's machen aber seine Gedanken über die Auslegung der Natur den Uebergang zu dem Artikel über die Encyklopädie, und er beruft sich darin ausdrücklich wiederholt auf sie. Man kann beide zusammen als ein Ganzes betrachten, in welchem der Begriff der Wissenschaft sowol nach ihrem Princip als nach ihrer Methode und nach ihrem System von den verschiedensten Gesichtspunkten aus betrachtet wird. Diderot hat die Tiefe und Weite seiner wissenschaftlichen Einsicht nirgends meisterhafter beurkundet. Der Artikel „Encyclopédie" umfaßt übrigens im Abdruck der Édition Brière Thl. XV, S. 240—389. Er ist ein Buch.

Die allgemeine Bedeutung der Encyklopädie.

Die Encyklopädie bezeichnet in der Geschichte des französischen Geistes einen schon lange vorbereiteten Wendepunkt. Im Mittelalter war Frankreich der Staat gewesen, der die Wissenschaft am nachdrücklichsten gepflegt hatte. Paris war die große Werkstätte des Gedankens gewesen, von wo aus derselbe Europa durchleuchtete. Italiener und Spanier, Deutsche und Engländer hatten ihre wißbegierigen Söhne dorthin entsendet. Wir verbinden jetzt mit dem Namen Scholastik gewöhnlich zugleich den der theologischen Befangenheit, der subtilen, unfruchtbaren Grübelei, der philologischen Unwissenheit, der Unbekanntschaft mit den Naturwissenschaften. Allein im Mittelalter war die Scholastik die productive Wissenschaft, und was von Wissen existirte, existirte nur durch sie. Den großen Scholastikern, einem Anselmus, Abälard, Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Duns Scotus, Johann von Salisbury, Rogerius Baco, Gilbertus Porretanus u. s. w. hat es weder an Genie noch Fleiß gefehlt, aber die Kirche beschränkte den Trieb der Forschung, hemmte die Freiheit des Gedankens und verfolgte diejenigen, welche den einmal von ihr festgestellten Dogmen zu widersprechen schienen, mit Kerker und Scheiterhaufen, sodaß der von außen bedrängte Geist sich sogar in die Mystik flüchtete, in deren halb poetischen Formen er sich kühner und ungestörter ergehen durfte. Von der Mystik, wie bei Pierre d'Ailly und bei Gerson, wandte er sich auch zur Skepsis, indem er die Wendung nahm, aus der Schwäche der menschlichen Vernunft, die sich im Zweifeln kundgebe, um so mehr die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung und des Glaubens daran abzuleiten. Man verspottete die „docta ignorantia" der Scholastik, wie Agrippa von Nettesheim; man satirisirte die „prima et multum nobilis scientia, quod nihil scitur", wie Sanchez, aber gedeckt mit diesem Schilde, wagte man sich mit den keckſten Hypothesen hervor. La Motte-le-Vayer erneute den antiken Skepticismus, wie Gassendi den Epikuräismus.

Die Cartesianische Philosophie, welche die Scholastik positiv überwand,

wurde die eigentlich nationale der Franzosen, und ist es im Grunde bis auf den heutigen Tag geblieben, weil sie im Inhalt die Skepsis mit der Mystik auf rationellem Wege verband und in der Form durch eine naive Diction in französischer Sprache sich der verworren und verkünstelt gewordenen Scholastik entgegensetzte. Descartes nahm die Skepsis, aber nur als Moment, in seine Philosophie auf. Er fing mit dem Zweifeln an der Wahrheit alles überlieferten Wissens an. Von ihm stammt die Wendung, der wir bei den Franzosen des 18. Jahrhunderts so oft begegnen, daß man sich von allen Vorurtheilen befreien müsse. Aus dem Zweifeln aber entnahm er einen Zustand der Unvollkommenheit, der auf den entgegengesetzten der absoluten Gewißheit der Wahrheit hindeute. Aus dem Zweifeln des menschlichen Erkennens folgerte er daher die Erkenntniß der Existenz Gottes, der sich selbst in uns denke, da wir aus uns allein den Gedanken des Absoluten nicht würden hervorbringen können. Gott aber sei wahrhaftig und könne uns nicht täuschen. So sieht man, wie auf der einen Seite sowol Bayle, als auf der andern Bossuet, Fénélon und Malebranche Cartesianer sein konnten. — Descartes hatte aber noch ein anderes Element in seiner Philosophie, durch welches er ebenfalls nach der einen Seite hin die Aufklärung im modernen Sinn ebenso förderte, als er nach einer andern hin den orthodoxen Theologen für die Construction des Wunderbegriffs einen willkommenen Anhalt bot. Das war seine Lehre von den drei Substanzen, von denen die res extensa, d. h. die Materie, und die res cogitans, d. h. die subjective Intelligenz, durch die absolute Substanz, d. h. Gott, miteinander sollten in Einheit gesetzt werden. Die Materie als solche vermag nach Descartes nicht auf den Geist, der Geist als solcher vermag nicht auf die Materie einzuwirken. All mein Denken bewegt keinen Strohhalm von seiner Stelle, aber auch nicht einmal meinen Arm. Das Materielle vermag nur auf das Materielle, der Gedanke nur auf den Gedanken zu wirken. Da nun aber doch die Thatsache existirt, daß ich, wenn ich will, meinen Arm bewege, so bleibt nach Descartes nichts übrig, als anzunehmen, daß Gott hier intervenire, weil er kraft seiner Allwissenheit von meiner Absicht weiß und kraft seiner Allmacht die Bewegung realisiren kann. So konnte denn einerseits ein Balthasar Becker, andererseits ein Arnold Gueulincx aus Descartes hervorgehen. Jener bewies in seiner „Bezauberten Welt“, daß der Glaube an Gespenster ein Wahn sei, weil ein Geist nicht auf die Materie zu wirken vermöge, mithin alle Geschichten, die man von rumorenden, klopfenden, mit Ketten rasselnden, stöhnenden und sprechenden Geistern erzähle, auf Täuschung beruhten. Dieser hingegen begründete den sogenannten Occasionalismus,

sofern wir durch unsere Intentionen, uns zu bewegen, Gott Gelegenheit geben, unsern Körper wirklich durch seine Assistenz zu bewegen. — Aber noch ein dritter Punkt ist bei Descartes zu beachten, seine mathematische Bildung. Er war der Erfinder der analytischen Geometrie und betrachtete die Natur hauptsächlich vom Standpunkt der Quantität. Er erblickte bekanntlich in den Pflanzen und Thieren Maschinen. Bacon hatte mehr Sinn für das Qualitative und Physikalische; die Mathematik unterschätzte er. Descartes hatte weniger Phantasie, aber mehr Verstand. Seine „Principes de la philosophie" sind im wesentlichen nichts anderes, als eine durch und durch mechanische Naturwissenschaft. Er ist der Anfänger jener Reihe großer mathematisch gebildeter Physiker bei den Franzosen, denen die Wissenschaft so außerordentliche Fortschritte verdankt, und zu denen auch d'Alembert gehört. Der letzte Cartesianer im engern Sinn war Fontenelle gewesen, der 1757 starb und noch die kosmische Wirbeltheorie des Descartes vertheidigte.

Die Cartesianische Philosophie hatte ihre wahrhafte Consequenz in der Spinozischen, welche die Einheit der Substanz lehrte und Materie und Geist, Ausdehnung und Denken zu Attributen derselben machte. Materie und Geist sind nach Spinoza an und für sich identisch; es ist in beiden eine und dieselbe Substanz, die nur als Erscheinung für den Verstand sich unterscheidet. Die absolute Substanz ist daher auch dasselbe Wesen, welches wir Gott nennen, das nämlich, als Ursache seiner selbst, keines andern zu seiner Existenz bedarf. Mit diesem Pantheismus fiel aller Dualismus. Man kann nicht sagen, daß Spinoza Materialist gewesen sei, da er aber die Persönlichkeit Gottes und die Freiheit des Menschen leugnete, so bahnte er damit doch dem Naturalismus und Fatalismus den Weg. Seine Philosophie wurde in Frankreich öffentlich immer bekämpft. Gassendi's Atomistik war mit ihr so wenig verträglich, als Descartes' Dualismus von Materie und Geist. Bayle, Voltaire und Diderot bestritten sie mit größter Entschiedenheit, allein heimlich wurde der Spinozismus, besonders seit Boulainvilliers, doch von allen Franzosen aufgenommen, welche durch den Sensualismus zum Materialismus und Atheismus übergingen. Die Einheit der Substanz wurde in die Einheit der Materie gelegt. Nachdem Diderot in der Encyklopädie das System Spinoza's lang und breit als ein unmögliches widerlegt hat, folgt ein ganz kleiner Artikel, der recht unschuldig aussieht, weil er nur zur Grammatik sich zählen, also gar nichts mit der Metaphysik oder gar Theologie zu thun haben will, der aber nichtsdestoweniger denjenigen Hylozoismus enthält, welchem auch Diderot, wie wir sehen werden, späterhin huldigte, denn sein „Entretien entre d'Alembert

et Diderot" (1769) mit allem, was daranhängt, ist nichts als eine Durchführung dieses Artikelchens, das ich, „curiositatis causa", hierher setze: „Spinosiste, s. m. (Gram.) sectateur de la philosophie de Spinosa. Il ne faut pas confondre les Spinosistes anciens avec les Spinosistes modernes. Le principe général de ceux-ci, c'est que la matière est sensible, ce qu'ils démontrent par le développement de l'oeuf, corps inerte, qui, par le seul instrument de la chaleur graduée, passe à l'état d'être sentant et vivant, et par l'accroissement de tout animal qui, dans son principe, n'est qu'un point, et qui, par l'assimilation nutritive des plantes, en un mot, de toutes les substances qui servent à la nutrition, devient un grand corps sentant et vivant dans un grand espace. De là ils concluent qu'il n'ya que de la matière, et qu'elle suffit pour tout expliquer; du reste ils suivent l'ancien Spinosisme dans toutes ses conséquences." Das Ei wird hier als ein corps inerte, als eine bloße res extensa vorgestellt, die, durch bloße Erwärmung, zum Leben, zum Gefühl übergeht. Als wenn das Ei nicht schon Product des Lebens wäre!

Aus dem Spinozismus stammen in der französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts alle jene Gemeinplätze, welche versichern, daß alles, was geschieht, so, wie es geschehe, nothwendig, daß der Glaube, frei zu handeln, ein Wahn und die Reue daher das überflüssige Product einer leeren Illusion sei. Man nannte Spinoza nicht, aber man lehrte ihn. Dies geschah namentlich auch in den Artikeln der Encyklopädie, welche die biblische Theologie betreffen und welche größtentheils von Diderot verfaßt sind. Sie beruhen auf den Ansichten, welche Spinoza in seinem „Tractatus theologicopoliticus" aufgestellt hatte. Man lese z. B. den Artikel „Canon" von Diderot, so wird man finden, daß er im wesentlichen Spinoza folgt, den menschlichen Ursprung der kanonischen Schriften und ihrer Sammlung darzuthun.

Die Leibniz'sche Philosophie war auch noch Substantialitätsphilosophie, stellte aber das große Princip der Individualität und das der Continuität der Entwickelung auf. Die Franzosen haben jedoch diese Principe weniger aufgenommen, als das Leibniz'sche System der prästabilirten Harmonie, welches, bis auf den heutigen Tag, in ihre Schulphilosophie überging, weil es sich offenbar wieder an das Cartesianische System anschließt, ja recht eigentlich dessen theologischer Ausbau ist. Die Lex continuitatis wurde vorzüglich von Bonnet und von Robinet durchgeführt. In der Encyklopädie machte sich die Leibniz'sche Philosophie nicht als Princip fühlbar, wohl aber in einer Menge bald kleinerer, bald größerer Artikel,

die zum Theil aus den Schriften Wolf's entlehnt sind. Jaucourt, dieser unermüdliche Arbeiter, der endlich sogar sein Haus an Le Breton verkaufte, um nur die Mittel zu gewinnen, Schreiber nach seiner Bequemlichkeit halten zu können, Jaucourt, diese Säule der Encyklopädie, war Leibnizianer.

Diese drei Philosophien, die des Descartes, Spinoza und Leibniz, machen unter sich ein großes Ganze, eine einzige Philosophie aus, die, nach ihrem Princip, dem Begriff der Substanz, einen metaphysischen Charakter hatte, wenngleich sie die Erkenntniß der Natur nichts weniger als vernachlässigte. Ihr stand die englische Philosophie gegenüber, die seit Bacon von der Erfahrung, von der Verarbeitung der Thatsachen ausging. Wenn neuerdings die Schwächen der Baconischen Philosophie von Liebig und viel schärfer noch von Lasson in seiner kleinen, aber gehaltvollen Schrift: „Ueber Bacon's von Verulam wissenschaftliche Principien" (Berlin 1860), hervorgehoben sind, so kann doch dadurch die große Wirksamkeit Bacon's, die er auf die Wissenschaft gehabt hat, nicht aufgehoben werden. Bacon ist es gewesen, der den Werth der formalen Syllogistik ein für allemal discreditirte, der den Werth der Beobachtung des Gegebenen zur Anerkennung brachte, der die Methode der Induction feststellte, um aus der Vergleichung der einzelnen Thatsachen allgemeine haltbare Resultate zu gewinnen, der die Wissenschaft zur Interpretin der Natur machte und die Wissenschaft überhaupt bis in ihre untergeordneten Momente als eine in sich zusammenhängende Totalität organisirte. Dies Verdienst wird ihm bleiben, auch wenn man ihm noch mehr Fehler der Flüchtigkeit und Unwissenheit, noch mehr Widersprüche und Prahlereien, als schon geschehen, aufstechen sollte. Wir haben gesehen, mit welcher Bewunderung d'Alembert im „Discours préliminaire" von ihm spricht. Diese Bewunderung blieb ihm bei den Franzosen, denen seine geistreiche, lebhafte, ich möchte sagen unruhige Darstellungsweise sehr zusagte. Die erste Monographie über Bacon, welche die Ansichten der Encyklopädisten unterstützte, war die von Deleyre: „Analyse de la philosophie de Bacon" (2 Bde., Paris 1755). Die Wendungen in der französischen Literatur des 18. Jahrhunderts, welche der Beobachtung vor der Hypothese, der Erfahrung vor der Metaphysik, der Thatsache vor dem Raisonnement, der Natur vor der Geschichte den Vorzug geben, sind Folgen der Baconischen Richtung, welche mit den Encyklopädisten eindrang. Diderot stand hier ganz auf englischem Boden. Er machte zwar zuweilen der Metaphysik, speciell sogar der Ontologie, große Complimente, die ja bei Bacon auch nicht fehlen, allein er that nichts für sie.

Die Baconische Logik empfing ihre Vervollständigung durch die Locke'sche

Psychologie, welche die Abhängigkeit der Bildung unserer Vorstellungen von der Vermittelung unsers Erkennens durch die sinnliche Gewißheit und den innigen Zusammenhang unsers Denkens mit der Entwickelung der Sprache nachwies. Locke widersetzte sich der Annahme Leibniz' von eingeborenen Ideen. Leibniz hatte, wie schon vor ihm Descartes, mit diesem ungeschickten Ausdruck bezeichnen wollen, daß das Denken an und für sich nicht von der äußern Erfahrung abhängen könne und daß die ersten Wahrheiten, die Primalitäten, die Axiome, kraft welcher wir urtheilen und schließen, von dem Denken gar nicht zu trennen seien. Daß das Ganze z. B. größer ist als sein Theil, ist eine Wahrheit, deren ich mir ohne empirische Vermittelung, ohne sinnliche Anschauung gewiß werden kann. Der Existenz meiner selbst bin ich, nach Descartes, nicht dadurch gewiß, daß ich fühle, rieche, schmecke, sehe, höre, sondern dadurch, daß ich denke, daß ich mich denke. Ich unterscheide mich von mir als Fühlendem, als Riechendem u. s. w. Durch das Denken weiß ich, daß ich fühle, rieche u. s. w. Durch das Denken bin ich meines Seins gewiß. Kein Thier hat die Gewißheit seines Daseins, sondern geht in das Selbstgefühl seiner Existenz auf. Die Gewißheit liegt nicht in den Sinnen, sondern im Bewußtsein. „Je pense, donc je suis", dies war der Cartesianische Idealismus, dem der Gassendi'sche Realismus vergeblich sein „Sum, ergo cogito" entgegensetzte. Hierin hatte der Idealismus recht, aber es mangelte ihm an einer deutlichen Einsicht in die Geschichte unsers Bewußtseins. Diese Erkenntniß war auch der Baconischen Philosophie noch fremd gewesen. Sie hatte die Thätigkeiten des Geistes in einer noch ganz äußerlichen Weise aufgegriffen. Die Locke'sche Richtung wurde von Condillac in die französische Philosophie eingeführt. Condillac machte die Bewegung der Intelligenz zu einer continuirlichen Metamorphose der Empfindung (sensation), zu einer Potenzirung derselben bis zum Gedanken. Er wurde der Urheber des Sensualismus, der das Denken von dem Gegebenen, von den sogenannten Sinneseindrücken, abhängig machte. Das ganz Richtige dieses Standpunkts besteht darin, daß ich von allen sinnlichen Erscheinungen keine Vorstellung würde erwerben können, wenn sie nicht meine Sinne erregten; ich würde vom Licht z. B. schlechterdings nichts wissen können, wenn es nicht meinen Sehnerven afficirte. Das Falsche aber dieses Standpunkts besteht darin, daß er übersieht, wie wir niemals eine sinnliche Erregung von dem Gegenstande, der sie in uns hervorbringt, und noch weniger unsere Empfindung von uns selbst würden unterscheiden können, wenn nicht die ursprüngliche Spontaneität unsers Denkens an und für sich vom Sinnlichen frei wäre, ihm zuvorkäme und die Empfindung für uns, aber auch

durch uns, zum Gegenstande, zur Anschauung, zur Vorstellung machte. Verhielte sich dies nicht so, so würden wir nicht im Stande sein, die Vorstellung eines Gegenstandes unabhängig von seiner sinnlichen Gegenwart in uns hervorzubringen oder eine Vorstellung mit irgendeiner andern frei zu combiniren. Alles Empfinden, auch das mannichfaltigste, würde für uns unfruchtbar bleiben, wenn das Denken es nicht gestaltete und ihm durch die Sprache eine ideelle, dem Geist selber gehörige Form verliehe. Das Thier bleibt in der äußerlichen Vereinzelung seiner actuellen Empfindung stehen, denn es vermag nicht, sie zur Allgemeinheit des Gedankens zu erheben. Es sieht z. B. das Licht so gut als der Mensch, aber es weiß nicht, daß Licht als Licht, im Unterschied von der Luft, vom Tone u. s. w., existirt.

Von der Psychologie des Locke'schen Sensualismus war nur Ein Schritt zum Materialismus, denn, wenn das Denken nicht in sich selbständig ist, wenn es nicht, als Vernunft, der Nothwendigkeit seiner eigenen Gesetze folgt, wenn das Empfinden und zwar ausdrücklich als sinnliches das erste und letzte ist, so ist, was wir Denken nennen, nur andere Nervenschwingung. Der Unterschied des Materialismus vom Idealismus liegt in der Stellung der Causalität. Daß der Nerv des Gehirns schwingt, ist gewiß. Diese Thatsache bleibt dieselbe, wie ich sie auch auffasse. Sage ich nun, er schwingt, weil ich denke, so betrachte ich den Gedanken als den elektrischen Strom, den ich in die Cerebralganglien einströmen lasse. Sage ich aber, weil der Nerv schwingt, denke ich, so ist das Oscilliren nicht Wirkung des Denkens, sondern das Oscilliren des Nervens ist selber das Denken und natürlich auch das Wollen. Weil nun thatsächlich das Denken ohne das Hirn für uns unmöglich ist, so folgert der Materialismus daraus, daß das Denken selber eine materielle Function ist. Das Ich machte Condillac schon Schwierigkeiten. Er und Diderot suchten es aus dem Gedächtniß zu erklären. Als ob das Gedächtniß nicht wieder, erklärt zu werden, des Ichs bedürfte? Wenn alles Denken und Wollen eine Function nur der Materie ist, so fällt es als sinnlich auch in die Quantität. Madame Necker, welche die Philosophen oft streiten hörte, fragte sie daher, ob es vom Ich eine Hälfte, ein Viertel geben könne?

Die allgemeine Bedeutung der Encyklopädie besteht nun für die Wissenschaft darin, daß sie den Bruch des französischen Geistes mit dem Cartesianischen Dualismus, den Sturz des theologischen Supernaturalismus und die Popularisirung des englischen Empirismus bezeichnet. Die Theologen spürten dies sogleich. Der Artikel „Ame" vom Abbé Yvon verrieth die neuen Locke'schen Ansichten; ebenso der Artikel

„Certitude" vom Abbé de Prades. Als der letztere in der Sorbonne disputirte, war es nicht sowol seine Vergleichung der Wunder, die Christus gethan, mit den Wundercuren Aesculap's, als das Verlassen der Cartesianischen Philosophie, der Uebergang zum Locke'schen Sensualismus, woran man sich stieß. Die Motivirung seiner Gefangennahme fußte ausdrücklich darauf. Der Anwalt des Königs, Lefèvre d'Ormesson, der ihn vor dem Parlament anklagte, stammte aus einer alten cartesianischen Familie.

Die Opposition, welche die Encyklopädie in den kirchlichen und politischen Kreisen hervorrief, wurde vorzüglich durch die Consequenz begründet, die sich aus dem Standpunkte des Empirismus und Sensualismus für den Begriff der Entstehung der Staaten und Religionen ergab, denn mit ihm fiel alles Thaumatische hinweg. Man konnte durch die Psychologie sich sehr wohl begreiflich machen, wie die Menschen dazu kommen, sich irgendein Geschehen als ein Wunder vorzustellen, d. h. seine Ursache aus dem Menschen und aus der Natur in eine jenseitige Causalität zu verlegen. Man konnte durch die Psychologie auch die Genesis aller Autorität, die Genesis von Tyrannen und Pfaffen, das Spiel der menschlichen Leidenschaften, sich verständlich machen. Mit andern Worten: das anthropologische Princip trat an die Stelle eines abstract theologischen und erschien als eine profane Denkart, welche den geheimnißvollen Nimbus von Thron und Altar zerstörte. Die Encyklopädisten, d. h. zunächst die wirklichen Mitarbeiter der Encyklopädie bildeten keine geschlossene Gesellschaft, keine Conföderation, keine Verschwörung, wie Rousseau sie träumte, allein die kritische Tendenz der Verstandesaufklärung machte das gemeinsame Centrum aus, nach welchem sie gravitirten. Sie waren nichts weniger als revolutionär, sofern man mit diesem Ausdruck ein Handeln bezeichnet, welches den Umsturz einer bestehenden Verfassung direct beabsichtigt, indirect aber stand die rationelle, naturalistische Kritik mit dem officiellen System des Staats wie der Kirche in Widerspruch.

Das Gebiet, auf welchem sich alle Parteien begegneten, war die Moral. Die Encyklopädisten wurden beschuldigt, die Moral zu vernichten und dadurch die öffentlichen Sitten, die Gesellschaft, den Staat, die Kirche zu untergraben. Die Encyklopädisten waren ihrerseits überzeugt, daß sie eine unmoralische Moral bekämpften, die nichts als ein System heuchlerischer Tugenden enthalte und die Wahrheit der menschlichen Natur zur Lüge entstelle. Wir stoßen hier auf einen Widerspruch bei den Encyklopädisten selber, der uns in den vielfachsten Variationen entgegentritt. Consequent nämlich, als Materialisten, hätten sie gar keine Moral haben können, weil die Materie die Freiheit negirt. Wenn alle Handlungen nur Natur=

erscheinungen nach dem Gesetz der Causalität sind, wenn es außer dem sinnlichen Schmerz und der sinnlichen Lust keine weitern übersinnlichen Motive gibt, wenn der Wille nicht eine durch den Gedanken beseelte Macht ist, sich gegen die Natur auch negativ verhalten zu können, so ist Moralität ein leeres Wort. Die Encyklopädisten behaupteten aber, in dem System des intérêt bien entendu die wahrhaft menschliche Moral zu lehren, welche den berechtigten Egoismus des Menschen anerkenne und aus ihm das Wohlwollen, das Mitleid u. s. w. ableite. Die vernünftige Selbstliebe sollte in die Anerkennung und Förderung der ebenso berechtigten Interessen der andern umschlagen. So entstand die philanthropische Moral, die einerseits ganz verständig nur den Nutzen, andererseits ganz sentimental nur die Sympathie zur Richtschnur haben konnte. Diese Moral war praktisch von glücklichen Erfolgen begleitet. Sie trieb dazu, die Leiden der Menschheit zu lindern, sie predigte die Wohlthätigkeit, sie reformirte die Armenhäuser, die Zuchthäuser, die Irrenhäuser. Die vorzüglichsten Repräsentanten der eudämonistischen Moral jener Zeit, Diderot, d'Alembert, Holbach, Helvétius, zeichneten sich als Menschen durch ihre außerordentliche Wohlthätigkeit aus, aber zu einer festen Begründung der Ethik war dies Princip des Wohlwollens wegen seiner subjectiven Unbestimmtheit nicht zureichend. Wir treffen bei den Franzosen des 18. Jahrhunderts in moralischen Betrachtungen jeden Augenblick das Wort: honnête, das wir im Deutschen nach den tausendfachen Schattirungen, die es annimmt, oft gar nicht congruent übersetzen können. Diese honnêteté ist eigentlich der Maßstab, der an die Handlungen gelegt wird, ihre moralische Geltung zu beurtheilen; Gewissenhaftigkeit, Rechtschaffenheit, Ordentlichkeit, Anständigkeit, Artigkeit, Freisein von gemeinen Verbrechen, dies alles wird mit honnêteté ausgedrückt. Der honnete Mensch kann zur Gesellschaft zugelassen werden. Als Palissot 1760 Diderot, Helvétius und Rousseau in seinem Drama: „Die Philosophen" angriff, wollte er sie als malhonnêtes brandmarken. Wie Aristophanes hatte er die Absicht, die gerühmten Philosophen seiner Zeit als sittenverderbliche Sophisten hinzustellen. Wenn Aristophanes aber mit der Kühnheit eines tiefsinnigen Genius, mit dem Reichthum einer unerschöpflichen Phantasie, mit der Schönheit athenischer Grazie, die auch über ihre Zerrbilder noch eine heitere Anmuth verbreitete, seine „Wolken" dichtete, so wußte der dürftige Palissot nichts anderes, als ein dünnes, trockenes Lustspiel zu machen, worin er den Bedienten des Philosophen seinen eigenen Herrn bestehlen läßt, weil der Diebstahl nach dessen Lehren erlaubt sei. Palissot schloß daher bei der ersten Aufführung das Stück, nachdem die Dame des Hauses die entlarvten Philosophen fortgejagt hat, mit diesen Worten:

Enfin tout philosophe est banni de céans,
Et nous ne vivons plus qu'avec d'honnêtes gens.

Er durfte also wagen, den Philosophen die honnêteté abzusprechen. Als er 1782 sein Stück noch einmal zur Aufführung brachte, mußte er den Schluß schon in diese Verse abändern:

Des sages de nos jours nous distinguons les trais,
Nous démasquons les faux et respectons les vrais.

Die Tendenz der Encyklopädisten war in der Moral gegen die kirchliche Bestimmung gerichtet, daß der Mensch von Natur böse sei. Nach Diderot, Rousseau u. s. w. sollte er von Natur gut sein; die schlechten Gesetze, die schlechte Erziehung, das schlechte Beispiel sollten ihn corrumpirt haben. In diesem Streite muß man beachten, wie damals in den kämpfenden Parteien alles Schlag und Gegenschlag, Extrem des Extrems war. Von Natur, d. h. als ein Naturwesen, ist der Mensch weder gut noch böse, denn der gedanken- und willenlosen Natur ist die Idee des Guten fremd. Ebendeshalb ist der Mensch aber auch von Natur nicht gut und insofern, als ein natürlicher Egoist, böse. Gut muß er durch eigene Anstrengung werden. Nur durch den Gedanken des Guten, nur durch das Bewußtsein der Freiheit, nur durch die Cultur des Willens, kann er den natürlichen Egoismus überwinden. Die Kirche hatte das Böse, statt seinen Ursprung aus der Freiheit zu begreifen, zu einer magischen Qualität gemacht, der sie in der Taufe eine andere magische Qualität entgegensetzte, und durch eine ganz maßlose Steigerung der Vorstellungen von Sünde und Gnade darauf hingearbeitet, die Menschen in einen Zustand der Verzweiflung zu werfen, indem sie dem menschlichen Willen die Möglichkeit absprach, durch sich selbst das Gute zu vollbringen. Gegen diese Mystik richteten sich die Encyklopädisten. Sie hatten unrecht, den natürlichen Menschen für gut zu halten; ihre Erklärung und Entschuldigung des Menschen, daß er durch die Gesetze, die Erziehung, das Beispiel böse gemacht werde, war eine ganz seichte und sich selbst widersprechende, denn diese schlechten Gesetze, diese schlechte Erziehung, dies schlechte Beispiel, war ja doch dem Menschen vom Menschen gegeben; der Mensch war also die Ursache des Bösen; es war seine Schuld. Da für die Encyklopädisten Voltaire der eigentliche Tonangeber war, so hielten sie, in der Encyklopädie wenigstens, die Selbstbestimmung und Zurechnung des menschlichen Willens aufrecht und bekämpften den christlichen Pantheismus der molinistischen Gnadentheorie, welche den wirklichen Willen annullirte. Hierin hatten sie recht. Der Mensch kann nicht wahrhaft sittlich sein, wenn ihm nicht die Selbstgewißheit der Qualität seines Willens möglich ist, ob er gut oder böse

handelt. Und er kann nicht sittlich handeln, wenn er sich nicht selbst zur That bestimmt, die nicht Gott, sondern ihm, diesem denkenden Subject, zugerechnet wird. Erziehung, bürgerliche Gesellschaft, Staat sind ohne Zurechnung undenkbar. Staat und Kirche waren ebendadurch in Frankreich so heruntergekommen, daß der in tausend Formen allgemein gewordene Jesuitismus des Vorrechts, der Ausnahme, der Stellvertretung, den Begriff der Zurechnung gänzlich verschwemmt hatte. Der Nerv der moralischen Opposition der Encyklopädisten gegen das herrschende System lag bei aller Unvollkommenheit und Verworrenheit ihrer Principien doch in dem Bestreben, die sittliche Würde des Menschen wiederherzustellen.

Wenn man nun der Encyklopädie in dieser Beziehung keine Frivolität schuld geben kann, wenn man ihr vielmehr zugestehen muß, die hypokritische Frivolität der Zeit nicht ohne Nachdruck bestritten zu haben, so scheint doch ein letzter Punkt übrig, in welchem sie der unbedingten Verurtheilung anheimfallen müsse, ihr Verhalten zur Religion. Man schlage Hunderte von Geschichten der Kirche, des Staats, der Literatur auf und man wird überall lesen, daß die Encyklopädie einen irreligiösen Geist verbreitet habe. Wir werden uns aber überzeugen, daß diese Anklage eine nur relative Wahrheit hat, sofern die Encyklopädie den Wunderglauben und den durch eine priesterliche Aristokratie gestützten Gewissenszwang angriff. Hierauf kommt alles zurück, was ihr in dieser Hinsicht nachgesagt wird, denn atheistisch war sie nicht, wie wir uns aus den eigenen Artikeln Diderot's später überzeugen werden. Sie war theistisch und damit allerdings schon, dem kirchlichen Dogma gegenüber, häretisch. Die Dogmen der Kirche behandelte sie historisch, aber in den Artikeln zur Philosophie und ihrer Geschichte gab es Spielraum genug, den Wunderglauben und die Priesterherrschaft zu verfolgen. Wir können uns heutzutage nur mühsam in die Gereiztheit zurückversetzen, welche die Gemüther damals noch in diesen Materien entflammte. Für uns hat die Aufklärung ihr Werk vollbracht. Wir bewundern wol das Wunder des Daseins, das Wunder des unendlichen Universums, das Wunder der Natur, das Wunder der Geschichte und ihrer göttlichen Nemesis, aber für das Wunder als Mirakel, wie es damals noch in Paris auf dem Grabe des heiligen Paris und in den Martyrien der Convulsionäre mit Ostentation sich hervorwagte, haben wir allen Geschmack verloren. Wir vermögen mit dem besten Willen nichts Religiöses darin zu sehen, denn von diesem müssen wir fordern, daß es etwas schlechthin Allgemeines und Nothwendiges sei. Ebenso wenig sind wir geneigt, uns von Priestern als religiöse Laien behandeln zu lassen. Die sacerdotale Bevormundung und Gewissensleitung ist durch den Protestantismus, principiell

wenigstens, gestürzt, wenn auch protestantische Geistliche noch oft genug von hierarchischen Gelüsten befangen werden. Der Wunderglaube hängt mit der Hierarchie insofern zusammen, als die Priester sich vorstellen, durch ihr Gebet, durch ihre Weihen außerordentliche Veränderungen in Natur und Geschichte hervorbringen zu können. Die antithaumatische und antihierarchische Polemik der Encyklopädisten war also eine vollkommen berechtigte, aber wenn wir in ihr eine der wichtigsten Seiten der allgemeinen Bedeutung der Encyklopädie anerkennen, so sind wir doch weit entfernt davon, zu leugnen, daß ihre Verfasser, in Schriften außerhalb der Encyklopädie, und noch mehr die Tagesschwätzer, welche in ihrer Leerheit und Glaubenslosigkeit die Encyklopädie zu ihrer Autorität machten, sich oft skeptisch, ja frivol äußerten, weil sie von dem Wesen der Religion keinen tiefern Begriff hatten. Voltaire ging auch hier mit seinem spöttischen Witz voran. Er liebte es, in seinen Briefen die Kirche zu parodiren. Er stellte die Philosophen als eine Kirche der Vernunft vor; die Philosophen waren die Brüder; Madame Geoffrin, Madame Necker, Mademoiselle de l'Espinasse waren die Schwestern; die Diners, welche bei den pariser Philosophen eine so große Rolle spielen, waren die Agapen; Holbach's Haus in der Rue royale war die Synagoge der Ungläubigen. Grimm überbot im kecken Ausmalen dieser Parodie noch Voltaire.

Man kann die Schwäche des encyklopädischen Pseudorationalismus in seiner Behandlung der Geschichte am deutlichsten erkennen. Wir treffen in ihr die unaufhörliche, langweilige Declamation gegen den Despotismus, mit welchem Tyrannen und Pfaffen die armen Menschen geknechtet haben sollen. Die Tyrannen haben sie durch ihre Grausamkeit, die Pfaffen durch ihren listigen Trug unterworfen. Oft haben sich beide verbündet, die Völker auszubeuten. Wie kommt denn aber die gepriesene Vernunft der Menschen dazu, seit Jahrtausenden immer von neuem so dumm zu sein? Wenn man die Lobreden auf die Natur und auf die Vernunft liest, worin ihre Macht verherrlicht wird, und wenn man damit das ewige Lamentiren über die thatsächlichen Zustände der Geschichte vergleicht, so bringt sich der Verdacht auf, daß es damit doch wol noch eine ganz andere Bewandtniß haben müsse. Diderot setzt manchmal, besonders vom ästhetischen Gebiet aus, zu tiefern Auffassungen an. Wir sehen, daß er sowol von der griechischen Mythologie als von der christlichen Symbolik eine richtigere Anschauung hätte gewinnen können; allein es bleibt bei fragmentarischen Anwandlungen, bei halbverstandenen Ahnungen, die er bald wieder in das übliche Gerede von Priestertrug und Tyrannenzwang verpufft. Daß man in einer Zeit der moralischen Corruption und religiösen Heuchelei, wie Diderot sie in seinen „Bijoux indiscrets“ conterfeit hatte, in einer

Zeit des verfolgungssüchtigen Fanatismus, der ein ganzes Volk der Katastrophe einer blutigen Revolution entgegentrieb, von dem Druck der Gegenwart immerfort in solche Vorstellungen geworfen ward, ist erklärlich. Es entsprang hieraus auch die oft krankhafte Sehnsucht nach der Natur, in der man sich ein von den Leiden der Civilisation freies Dasein vorstellte. Der bestehenden Unnatur gegenüber war diese Sehnsucht vollkommen berechtigt; die Berufung auf die Natur war die Waffe, mit welcher man die Verderbtheit der Gesetze, der Sitten, des Geschmacks angriff; aber diese Berufung war zugleich ein Quell neuer Irrthümer, weil der Begriff der Natur an Unbestimmtheit und Zweideutigkeit litt. Man protestirte z. B. gegen Sklaverei, aber in der Natur gilt das Recht des Stärkern; man predigte der Kunst die Nachahmung der Natur; aber, mußte Diderot bemerken, nicht die Natur schlechtweg, sondern nur die schöne Natur soll nachgeahmt werden u. s. w. So kam man durch fortgesetzte Kritik allmählich zu einem ganz neuen System, dessen Widerspruch mit dem bestehenden immer härter ward.

Es war die Verwaltung der Finanzen, in welcher die Noth sich äußerlich am fühlbarsten machte. Sie lastete vorzüglich auf dem Bauernstande, der durch seine Arbeit so ganz an die Natur gebunden ist, von deren Einfachheit, von deren Schönheit und Unerschöpflichkeit die Städter so viel zu sagen wußten. Es entstand die Schule der Oekonomisten, welche auf die Hebung des Landbaues hinwirkte und welche in Mirabeau dem Vater, dem Herausgeber des Journals „L'ami du peuple", einen ihrer rüstigsten Vertreter fand. Die Frage formulirte sich zuletzt in das Problem, ob die Kornausfuhr freigegeben werden solle oder nicht? Diderot wurde in seiner nächsten Umgebung durch seine Freunde Galiani und Morellet lebhaft davon berührt und äußerte sich, nach Vollendung der Encyklopädie, oft mürrisch über diese wichtige Angelegenheit. Der Enthusiasmus der Oekonomisten schien ihm den höhern Enthusiasmus für die ethischen und ästhetischen Ideen zu verkümmern und eine zu prosaische, zu eigennützige, zu calculirende Gesinnung zu erzeugen. Ich bemerke aber, daß er in der Encyklopädie in den Artikeln „Agriculture" und „Laboureur" sich des Landmanns wacker angenommen hat. Er zeigt die Abhängigkeit, in welcher die Industrie nicht nur, sondern das Leben eines Volks überhaupt vom Landbau steht, sodaß eine einsichtige Regierung ihm in der Bewegung die größte Freiheit, in der Besteuerung die größte Billigkeit gewähren müsse; der Landbau erfordere große Vorarbeiten, bevor er lohnen könne. Man erblicke in dem Bauern oft nur den rohen Feldarbeiter, den man als einen plumpen Gesellen herabwürdige. Man weigere ihm die Ehre,

die er beanspruchen müsse; man gebe ihn durch willkürliche und übertriebene Steuern (impôt arbitraire) dem Elende preis und zerstöre dadurch die natürliche Grundlage des Staats. Man vergesse, daß der Landmann nicht blos seine Hände gebrauche, sondern nicht weniger vielfacher Kenntnisse und Berechnungen, sowie der Thiere und Werkzeuge benöthigt sei, den Boden für die Einsaat gehörig vorzubereiten. Diderot erklärte sich für die Freiheit der Kornausfuhr, damit der Landmann nicht zu fürchten habe, den Preis seiner Waare durch Ueberfluß herabgedrückt zu sehen.

Die Staatsmänner hatte Diderot weniger zu seinen Gegnern als die Geistlichen, deren Opposition von Anfang der Encyklopädie bis zu Ende fortdauerte. Diderot glaubte anfänglich gegen sie in der Marquise von Pompadour eine Stütze zu finden. Grimm in seinen Denkwürdigkeiten („Mémoires secrets et inédits", Paris 1834, I, 113 fg.) hat uns den Brief aufbehalten, welchen Diderot 1753 in seiner ersten Bedrängniß an sie schrieb:

„Madame!

„Ich bin erstaunt gewesen, nicht in einem Augenblick bei Ihnen vorgelassen zu werden, wo ich wußte, daß Sie Besuch empfingen. Sie haben uns nicht an diese Strenge gewöhnt, auch bin ich dadurch nicht zurückgestoßen. Die Frau Fürstin von B... hat Ihnen schon mitgetheilt, welcher Art der Dienst ist, den wir von Ihnen erhoffen. Ich wollte nicht, daß sie Ihnen unsere Bitte wiederholen sollte, und ich werde mich begnügen, Ihnen in einigen Worten zurückzurufen, was sie Ihnen gesagt hat.

„Eine Gesellschaft arbeitsamer Männer, die keinen andern Anspruch macht, als andern nützlich zu werden, widmet mehrere Jahre der Redaction eines Wörterbuchs, welches ein Depot der menschlichen Kenntnisse werden soll. Die unterrichtetsten Ehrenmänner aller Klassen der Gesellschaft bestreben sich, Beiträge zu dieser wichtigen Arbeit zu liefern. Alle Mitarbeiter zeigen dem Neid einen Eifer, von welchem sie nicht glauben, daß man ihnen jemals ein Verbrechen daraus machen kann. Sie bewerben sich um nichts. Einige von ihnen hüllen sich sogar in den bescheidenen Schleier der Anonymität; ihre Uneigennützigkeit geht bis zur Verzichtleistung auf den ihnen gebührenden Ruhm, den einzigen Entgelt ihrer tugendsamen Arbeiten. Das Gebäude erhebt sich und Europa bewundert es. Sofort wird es von obscuren Verfolgern angegriffen, die ihm um so gefährlichere Stöße versetzen, als die Arbeiter, vielleicht mit einem zu weit getriebenen Stolze, verschmähen, ihre Verdächtigungen zurückzuweisen. Indessen beginnt man, unsere Mäßigung als Schwäche auszulegen. Wir müssen uns rechtfertigen, aber mit großer Vorsicht. Wir fürchten, eine Partei zu bilden, wenn wir uns die Mühe nehmen, uns öffentlich zu vertheidigen.

„Wir wollen keine Vertheidiger, wir wollen nur Richter. Seien Sie der unserige, Madame, und seien Sie zugleich unser Anwalt, wenn Sie es passend finden, was mir sehr in den Umständen zu liegen scheint. Die Philosophie und die Wahrheit werden dann keine Gegner mehr haben, wenn Geist und Schönheit sich mit ihrer Vertheidigung befassen."

Frau von Pompadour antwortete:

„Mein Herr!

„Ich vermag in der Angelegenheit des encyklopädischen Wörterbuchs nichts. Man sagt, daß in diesem Buch Grundsätze enthalten sind, welche der Religion und der Autorität des Königs widersprechen. Verhält es sich so, dann muß man das Buch verbrennen.

„Ist es nicht so, dann muß man die Verleumder verbrennen. Unglücklicherweise aber sind es die Geistlichen, welche Sie anklagen, und diese wollen nicht unrecht haben. Ich weiß nicht, was ich von alle diesem denken soll, aber ich weiß, welche Stellung ich dazu nehmen muß, die, mich in keiner Weise einzumischen. Die Priester sind zu gefährlich. Indessen sagt mir alle Welt Gutes von Ihnen, man achtet Ihr Verdienst, man ehrt Ihre Tugend.

„Nach diesen für Sie so rühmlichen Zeugnissen halte ich Sie fast für unschuldig und würde mir ein Vergnügen daraus machen, Sie in jeder andern Sache zu unterstützen. Das Verbot der Encyklopädie ist eine nach der Angabe der Frommen, die nicht immer gerecht und wahr sind, abgemachte Sache.

„Ist das Buch nicht so beschaffen, wie die Frommen sagen, so kann ich Sie nur beklagen und die Heuchelei und den falschen Eifer verabscheuen, bis Sie mir eine andere Gelegenheit bieten, Ihnen nützlich zu sein."

Der Mittheilung dieser interessanten Documente fügt Grimm die richtige Bemerkung hinzu, daß es für die Marquise in ihrer delicaten Situation schon viel war, eine so vollkommene Neutralität zu bewahren. Ihr Minister, Choiseul, begünstigte, soviel er vermochte, die Encyklopädie. Will man bei den französischen Literaten über die Bedeutung der Encyklopädie ein Urtheil suchen, so ist man übel berathen. Sind sie conservativ, so verwerfen sie dieselbe; sind sie revolutionär, so loben sie dieselbe. Wollen sie gerecht sein, so werden sie indifferent. Von Laharpe und Naigeon zu geschweigen, in denen sich Verwerfung und Verherrlichung am entschiedensten ausgedrückt hat, will ich nur zwei Urtheile berühmter Literatoren aus späterer Zeit anführen, von Villemain und von Nisard. Villemain („Tableau du dix-huitième siècle" in seinem „Cours de littérature française", 1828, II, Leçon XIII, p. 23) sagt: „Die Encyklopädie charakterisirt

das 18. Jahrhundert, sofern sie den Fortschritt des menschlichen Geistes und das Verlangen beurkundet, sie dem Besten der menschlichen Gattung dienstbar zu machen; aber zugleich ist sie von jenem Skepticismus erfüllt, der, um einen Zustand der Gesellschaft im Widerspruch mit dem Zustand der Geister zu verändern, die Principien aller Gesellschaft und oft die aller Moral erschüttert. Daß das Buch übrigens oft schlecht geschrieben war, war bei 40 Foliobänden unvermeidlich." — Nisard („Histoire de la littérature française") erinnert zuerst an die widersprechenden Urtheile über die Encyklopädie und meint dann: „Dieu seul sait, lequel de ces deux jugemens est le vrai." Bequemer kann man sich's nicht machen. Gott wird es wissen! Doch will Nisard, wie er hinzusetzt, nicht verkennen, daß wenigstens im Anfang eine gewisse Größe des Entwurfs und in der Ausführung eine gewisse Unschuld geherrscht habe, bis d'Alembert abgetreten sei und der tumultuarische und anarchische Diderot das polemische Werk allein zu Ende geführt habe.

Geschichte der Encyklopädie.

Es existirt keine Geschichte der französischen Encyklopädie und wir wollen hier auch keine solche schreiben. Sie kann vollständig nur in Paris geschrieben werden, weil man nur dort alle für sie nothwendigen Hülfsmittel zu finden hoffen darf. Aber insoweit müssen wir dieselbe hier aufnehmen, als nothwendig ist, um die Stellung Diderot's zu ihr zu charakterisiren. Außer der Encyklopädie selber sind die vorzüglichsten Quellen dieser Geschichte einerseits die Correspondenz von Grimm, andererseits die Correspondenz zwischen Voltaire und d'Alembert. Die erstere ist im allgemeinen eine warme Empfehlung der hervorragenden Artikel Diderot's, ohne deshalb, besonders späterhin, sich einer oft recht strengen Kritik der Encyklopädisten zu entschlagen. Die zweite ist durchweg äußerst streng. Voltaire, der vom Buchstaben F an selber Mitarbeiter wurde, forderte unaufhörlich Wahrheit, Kürze, Methode. Er ärgerte sich über den declamatorischen Ton, der in so manchen Artikeln herrschte. Er wollte einen summarischen, deutlichen, objectiven Bericht über jede Sache. Er haßte die Einmischung des lieben Ichs. Sie war ihm in einem Dictionnaire lächerlich. Der Artikel „Femme" empörte ihn wegen seiner stutzerhaften Phrasen. Die theologischen Artikel waren am wenigsten nach seinem Geschmack. Er fand ihre Heuchelei unausstehlich. Selbst der von ihm sonst stets bewunderte d'Alembert mußte sich in dieser Beziehung harte Zurechtweisungen gefallen lassen. D'Alembert suchte die Redaction, soviel er vermochte, zu entschuldigen. Die Zeit werde das, was man gedacht habe, von dem, was gesagt sei, zu unterscheiden wissen. Sich selbst wußte er dadurch tadelfreier zu halten, daß er mit der Redaction nur des mathematischen Theils zu thun habe; für die übrigen Theile wälzte er Diderot die Verantwortlichkeit zu, bemühte sich jedoch, Voltaire begreiflich zu machen, daß derselbe auch schlechtere Artikel bald aus Rücksicht gegen die Censur, bald aus Rücksicht gegen die Verfasser, um sie nicht zu entfremden, aufnehmen müsse. Nachdem d'Alembert, wie wir sehen werden,

von der Redaction ausschied, verliert sich in der Correspondenz Voltaire's das Interesse an der Encyklopädie.

Das erste wichtige Ereigniß für die Encyklopädie wurde durch die Disputation hervorgerufen, welche der Abbé de Prades in der Sorbonne am 18. Nov. 1751 hielt. Er hatte Thesen geschrieben, die von der theologischen Facultät am 27. Jan. 1752 und von dem jansenistisch gesinnten Erzbischof von Paris am 29. Jan. censirt waren. Die Facultät hatte sie in der Sorbonne zugelassen.

Fälschlich schrieb man diese Thesen Diderot als Verfasser zu. Der Bischof von Auxerre, Charles de Caylus, trat mit einer Streitschrift gegen dieselben auf: „Instruction pastorale de Monseigneur l'évêque d'Auxerre, sur la vérité et la sainteté de la religion méconnue et attaquée en plusieurs chefs par la thèse soutenue en Sorbonne le 18 Novembre 1751." — Bei dieser Gelegenheit beschuldigte er nicht nur die Mitglieder der Sorbonne der religiösen Lauheit, sondern stellte auch die Thesen als einen Ausfluß der encyklopädischen Doctrin dar. Die Mitarbeiter der Encyklopädie waren von ihm als Menschen geschildert, die eine systematische Zerstörung der Religion und Kirche beabsichtigten; eine Zerstörung, welcher der Umsturz der gesammten Gesellschaft folgen müsse. Er hatte auch die Namen Buffon und Montesquieu als die von Leuten herangezogen, welche sehr bizarre Ansichten hegten. Er behauptete, daß ein Artikel der These Wort für Wort aus der Vorrede zur Encyklopädie, einem verderblichen Werk, entnommen sei. Er stimmte mit dem „Mandement" des Erzbischofs von Paris und des Bischofs von Montauban darin überein, daß der Abbé de Prades von der Corruption angesteckt sei, welche das Gift der Gesellschaft der Encyklopädisten verbreite.

Der Abbé schrieb eine Apologie, deren Druck jedoch aufgehalten wurde, weil er die Flucht nahm. D'Alembert empfahl ihn an Voltaire, Voltaire an Friedrich den Großen, der ihn zu seinem Vorleser machte und seinen kleinen Häretiker nannte. Diderot wartete den Druck nicht ab. Noch bevor der erste und zweite Theil der Apologie des Herrn von Prades erschien, ließ er eine Broschüre drucken: „Suite de l'apologie de Mr. l'abbé de Prades, ou réponse à l'instruction pastorale de Mr. l'évêque d'Auxerre. Troisième partie" (mit dem Motto aus Horaz' Episteln, I, 1, 61: „Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa"). — Zu dieser Eile bestimmte ihn unstreitig die große Gefahr, welche der Encyklopädie durch den Angriff des hohen Klerus drohte. Wenn dieser einen solchen Ton anschlug, was war dann von andern Seiten her zu erwarten!

Der Ton dieser Streitschrift ist musterhaft, denn er ist sachlich, klar

und voller persönlicher Würde. An wissenschaftlicher Einsicht wie an Adel humaner Gesinnung dem Bischof unendlich überlegen, vernichtete Diderot seine theologischen Sophismen mit einer innern Sicherheit, die ihm nach außen in der Form eine ironische Haltung verleiht. Gegen das Ende erhebt er sich zu einer feierlichen Anklage des Klerus, der Sache der Religion durch den Fanatismus geschadet und ihr Ansehen durch ihn untergraben zu haben. Man wird diese Gelegenheitsschrift auch jetzt noch mit Vergnügen lesen, weil sie ein gelungenes Beispiel ist, die Gehässigkeit theologischer Herrschsucht und die Beschränktheit pfäffischen Unverstandes aufzudecken.

Diderot behauptet, daß der Bischof den Begriff der christlichen Wahrheit an sich nicht von dem Beweise für dieselbe unterschieden habe. Die Wahrheit der christlichen Religion sei als göttliche Offenbarung an sich über allen Zweifel erhaben, aber etwas anderes sei der Versuch, diese Wahrheit zu beweisen, denn derselbe gehöre der menschlichen Intelligenz an, welche sich irren könne. Der Bischof habe kein Recht, aus dem Irrthum, den er etwa bei einem Schriftsteller finde, den Schluß zu ziehen, daß derselbe auch ein Unfrommer, ein Ungläubiger sei. Es könne jemand als Christ aufrichtig glauben und doch als Theologe in seinen Demonstrationen aufrichtig irren. Dann sei er zu widerlegen, zu belehren, nicht aber zu verdammen.

In dem folgenden Fall gibt er jedoch den Irrthum nicht zu. Der Bischof hatte, wenn er von dem Menschen im allgemeinen sprach, entweder den Protoplasten der Genesis, Adam, substituirt, oder angenommen, daß der Mensch alle Ideen als angeborene besitze. Hiergegen macht Diderot geltend, daß der erste Mensch ein Ausnahmefall sei, da sich derselbe in einer einzigen, nur ihm eigenen Lage befunden habe, weil er von Gott sogleich als vollkommen erschaffen worden. Die Nachkommen Adam's aber befänden sich in einem andern Zustande, und die Wissenschaft vermöge nur von dem nachadamitischen Menschen zu handeln, der erst durch Vermittelung sinnlicher Anregung zu Gedanken, auch zu dem Gedanken Gottes und zur Unterscheidung des Guten vom Bösen gelange. Das alte Princip der intellectuellen Erfahrung: „Nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu", sei von Locke erneuet und in der modernen Wissenschaft als nothwendiges Regulativ angenommen. Die Erfahrung stimme mit diesem Princip, nicht aber mit dem Platonischen, Augustinischen, Cartesianischen überein. Man könne freilich streiten, ob Leibniz oder Locke recht habe, allein es sei nicht abzusehen, welcher Widerspruch gegen die christliche Wahrheit in dem Locke'schen Princip liegen solle, da es sich nicht auf den Inhalt, nur auf die Form der Entwickelung unsers Erkennens beziehe.

Im Zusammenhang mit der Entgegensetzung der angeborenen Ideen

gegen allmählich erworbene hatte der Bischof auch an der Vorstellung Anstoß genommen, daß die menschliche Gesellschaft sich durch das Bedürfniß ähnlich fühlender und denkender Subjecte erzeugt habe, die zur Aufrechthaltung der ihnen allen nützlichen Ordnung eine Autorität als Macht constituirt hätten. Um die Gesellschaft als eine ursprünglich von Gott constituirte darzuthun, berief sich Herr von Auxerre auf die Schöpfung des Weibes. Hiergegen brachte Diderot zuvörderst in Erinnerung, welch ein Unterschied zwischen Menschen sei, die erst wie eine Heerde lebten, was der Fall mit den sogenannten Wilden sei, und zwischen Menschen, die bereits ein Gemeinwesen errichtet, ein Gesetz gefunden und eine die Verwirklichung desselben schützende Macht aufgestellt hätten. Erst diese civilisirten Menschen verdienten den Namen Gesellschaft. Was aber das Argument des Herrn von Auxerre betreffe, so spreche es selber für die in den Thesen behauptete Theorie, denn wenn Gott dem Adam eine Gehülfin erschaffen habe, so sei dies ihm zum Nutzen geschehen, und wenn jene Gehülfin ihm ähnlich sein solle, so sei ja damit gesagt, daß der Mensch sich nur mit seinesgleichen zur Gesellschaft entwickele. Wenn dann in der schon befestigten Gesellschaft ein Mitglied, um sich den bestehenden Verpflichtungen zu entziehen, zur ursprünglichen Anarchie und zu ihren Misständen zurückkehren wolle, um sein altes Recht der Ungleichheit zu erneuern, so würde dieser Mitbürger durch die Barbarei des Rechts der Ungleichheit alle gegen alle wieder bewaffnen. Das Hobbes'sche „Bellum omnium contra omnes" würde wieder eintreten.

Die Thesen, in denen das Recht des Fürsten zur Kriegführung aus einem Zustande abgeleitet war, in welchem die Gewalt nur deshalb erlaubt sei, weil kein Richter dasei und die Gesetze mit Füßen getreten würden; sowie diejenigen, in denen behauptet war, daß ein Fürst die ihm von seinem Volk übertragene Gewalt und Autorität niemals anwenden dürfe, um den Vertrag zu brechen, kraft dessen sie ihm gegeben sind, — hatten den Bischof veranlaßt, sie als revolutionär anzuklagen, weil der Fürst unverantwortlich sei. Diderot fragt, was das Parlament wol dazu sagen würde, wenn man solche Sätze als aufrührerisch behandle? Denn was ist ein Parlament, wenn nicht eine Körperschaft, die mit dem heiligen Depot des wirklichen oder doch vorausgesetzten Vertrags betraut ist, durch welchen das Volk sich dem Fürsten unterworfen hat? Halte Herr von Auxerre diesen Vertrag für eine Chimäre, so fordere er ihn auf, es öffentlich zu schreiben. „Ich glaube nicht", sagt Diderot, „daß das Parlament von Paris sich seines erhabenen Vorrechts ruhig würde berauben sehen, eines Vorrechts, ohne das es den Namen Parlament verlieren würde, um zu dem gewöhnlichen Namen eines Gerichtshofs herabzusinken. Wenn Herr von Auxerre der

Anforderung, die ich an ihn richte, nicht entspricht, so rufe ich ganz Frankreich zu Zeugen, daß er mit äußerster Niederträchtigkeit Grundsätze, die er für wahr hält, verschreit und ehrenhaften Mitbürgern Schlingen gelegt hat."

Für die eigentlich theologischen Streitigkeiten stellt Diderot auch hier, wie sonst, den Unterschied des geoffenbarten Religionsglaubens von dem des Deismus und Theismus fest, von denen der erstere die Offenbarung leugne, an der Unsterblichkeit der Seele, an künftiger Belohnung und Strafe zweifle, der zweite die Möglichkeit einer solchen zugebe. Dieser zweite relativ skeptische Standpunkt sei der, welchen die kritische Wissenschaft mit Recht einnehme. Wenn daher Herr von Prades von der Existenz Gottes, von der Schöpfung der Welt, von den Wundern Moses und Christi hypothetisch gesprochen habe, so sei das keine Leugnung derselben, weil das „Wenn" ihre Möglichkeit zulasse. Für den Beweis der Existenz Gottes und seiner Vorsehung kommt er auch hier wieder, wie in dem Briefe über die Blinden, auf den großen Werth der Naturwissenschaft zurück, welche die Wunder der Gottheit durch Mikroskop und Teleskop enthülle, sodaß ein gutbeschriebener Schmetterlingsflügel ihn Gott näher bringe als ein ganzer Band Metaphysik.

Schließlich richtet er eine sehr energische Anrede an den Erzbischof in Bezug auf die skandalösen Geschichten der protestantischen Fanatiker und der wundersüchtigen Convulsionäre in Paris, weil diese Fanatiker, indem sie die Verfolgung ertrotzten, das Zeugniß der Märtyrer beinahe vernichtet hätten. Der Gottlose habe sich an den Strafen ergötzt, welche die Obrigkeit über sie habe verhängen müssen. Man habe gesagt, ein Märtyrer beweise nichts, sondern setze nur einen Unsinnigen, der sterben will, und Menschen voraus, die ihn tödten. Und ein Wunder beweise auch nichts, denn es setze nur geschickte Betrüger und schwachsinnige Zeugen voraus. „Wenn die Religion in Verachtung gesunken, so ist es dein Werk, Unglücklicher!"

Diderot erinnert an den Bericht des Jesuiten Le Comte, der, als er an der chinesischen Küste landete, mit seinen Begleitern überlegte, ob sie einige Wunder thun sollten, nach reiflicher Berathung aber davon abstand. Er erinnert an den Jesuiten Casnedi, der Jesus Christ bei dem Jüngsten Gericht einführt, wie er sich an den Lügner mit diesen Worten wende: „Komm, Gesegneter meines Vaters, nimm Besitz von dem Königreich, welches er seinen Heiligen versprochen hat, weil du gelogen hast, fest überzeugt, daß in den Umständen, in denen du dich befandest, ich es bin, der es dir befahl."

Diderot's Aufopferung für de Prades war übrigens insofern ein Irrthum, als derselbe im Sommer 1757 sich durch eine feierliche Zurücknahme

seiner Thesen mit der Sorbonne wieder versöhnte. Welch abscheulicher Mensch! ruft Diderot in einem Briefe vom 15. Juli bei dieser Gelegenheit an Fräulein Voland aus und setzt hinzu: „Unglücklicherweise gibt es viele seinesgleichen."

Die Encyklopädie erfreute sich anfangs trotz der Anstrengung der Jesuiten, sie zu stürzen oder in ihre Gewalt zu bekommen, eines ungestörten Fortgangs. Der Kriegsminister d'Argenson hatte ihre Widmung angenommen, und die Herausgeber hatten gesucht, ihn in ihrer Anrede auf einen idealen Standpunkt zu versetzen. „Die Autorität", hatten sie gesagt, „genügt für einen Minister, sich die blinde und verdächtige Huldigung der Höflinge zuzuziehen, aber sie vermag nichts über die Stimme des Publikums, der Fremden und der Nachwelt. Sie, mein Herr, verdanken den aufgeklärten Männern der Wissenschaft, der freien und uneigennützigen Nation der Philosophen die allgemeine Achtung, die für den, welcher zu denken versteht, so schmeichelhaft ist, weil er sie nur von denen, welche denken, empfängt." In diesem geschickten Lobe war zugleich eine Kühnheit enthalten, die einen ganz andern Standpunkt verrieth, als bis dahin bei Dedicationen üblich gewesen, durch welche man sich einen Schutz und Rückhalt der Staatsmacht sichern wollte.

Grimm in seiner „Correspondance" (1753, 15. Nov.) gibt einen Bericht über die glänzende Aufnahme, welche die Encyklopädie erfuhr und welche gerade durch die gegnerischen Bemühungen gefördert ward. Er erzählt, daß Diderot die Papiere von der Regierung schon einmal fortgenommen gewesen seien, um sie den Jesuiten zur Benutzung zu übergeben. Als diese jedoch nicht verstanden hätten, etwas aus ihnen zu machen, habe sie sich nicht ohne eine Art von Scham wieder an Diderot und d'Alembert gewandt, um sie zur Fortsetzung der Arbeit zu bewegen, ohne jedoch deshalb die gegen sie erlassenen Befehle (arrêts) zurückzunehmen.

Die Zahl der Subscribenten wuchs bei der Ausgabe des vierten Bandes im September 1754 bis auf 3000; bei der des siebenten im December 1757 auf 4000. Die Ausgabe des sechsten Bandes 1756 stellte die Encyklopädie auf die Höhe ihres Glanzes. In der Vorrede zu demselben wurde Rousseau gegen die anonymen Angriffe einer Broschüre: „Erreurs sur la musique dans l'Encyclopédie", vertheidigt. Man stellte ihm die Führung seiner Sache selbst anheim, denn „Rousseau vereinigt mit vieler Kenntniß und vielem Geschmack in der Musik das Talent zu denken und sich mit Deutlichkeit auszudrücken, was die Musiker nicht immer haben." Wir erwähnen dieser Vertheidigung, weil aus ihr hervorgeht, daß die Herausgeber der Encyklopädie ihrerseits mit Rousseau noch im besten Vernehmen zu stehen glaubten.

In diesen Vorreden vertheidigte man nicht nur die Encyklopädie oft bis in geringfügige Dinge herab, sondern man schrieb darin auch das Eloge der durch den Tod ausgeschiedenen Mitarbeiter, z. B. Montesquieu's, und veröffentlichte die Namen und Fächer der neu hinzugetretenen. In diesem sechsten Bande z. B. wurde das Eloge von du Fresnoy und Mallet gegeben. Nicolas Lenglet du Fresnoy war 1674 geboren und 1755 gestorben. Er war Priester und Licentiat vom Hause der Sorbonne. Die Encyklopädie verdankte ihm die Artikel „Constitution de l'empire“ und „La diplomatique“. — Edme Mallet war 1713 geboren und 1755 gestorben. „Dieser schätzbare College“, heißt es, „verdiente die Güte des Königs durch die unwandelbare Anhänglichkeit an unsere Freiheiten und an die Grundsätze des Königreichs, zwei Gegenstände, welche die Verfasser der Encyklopädie stets vor Augen zu haben sich zum Ruhm rechnen werden.' Mallet hat unter anderm die Artikel «Excommunication», «Communion», «Deisme» und «Enfer», verfaßt. Sein Wahlspruch war: «Ne nous brouillons pas avec les philosophes.» Er kämpfte immer mit den Waffen des Evangeliums. Vor allen Dingen suchte er weder in seinen eigenen Augen noch in denen anderer die schon zu große Liste der Ungläubigen zu vermehren, indem man darin durch eine heutzutage sehr gewöhnliche Misgeschicklichkeit“ (maladresse) „die Mehrzahl der berühmten Autoren eintreten läßt.“

Von neu hinzugekommenen Mitgliedern wurden genannt Monnaye, der den Artikel „Encaustique“ schrieb; der Generallieutenant Comte de Tressan, der Maître des requêtes Dodat; der Präsident de Brosses, der sich der Etymologie widmete; Voltaire, der zunächst die Artikel „Facile“, „Faits“, „Fantaisic“, „Faste“, „Faveur“, Fausseté“, „Figure“, „Fierté“ u. s. w. übernahm; der Historiograph von Frankreich Duclos; der Generalinspector der Brücken und Chausseen, Perronnet; der Schriftsteller Marmontel für Poetik und Literatur; der Lieutenant des chasses du parc de Versailles, Le Roi; der Curé de l'Alan près la Rochelle, Mr. de Compt für den Artikel „Destillation des eaux de vie“ u. s. w. Einige Artikel, z. B. „Fils de Dieu“, gingen angeblich auch von Ungenannten ein. Zwei Artikel dieses Bandes, „Falbala“ und „Fontange“, kamen von einer Frau. Der Baron Holbach nahm einen immer lebhaftern Antheil für Artikel über Chemie, Mineralogie u. s. w., nannte aber nie seinen Namen, sondern zeichnete M. le B. d. H. .

Mit dem siebenten Bande am Ende des Jahres 1757 trat ein Wendepunkt für die Encyklopädie dadurch ein, daß der Artikel „Genève“, den d'Alembert verfaßt hatte, nicht nur bei den Katholiken, sondern noch mehr bei den Protestanten das größte Aufsehen machte, weil d'Alembert sich darin

eine Kritik der genfer Geistlichkeit erlaubte, sie des Socinianismus zieh und die Stadt Genf aufforderte, ein Theater zu erbauen. Dieses letztere that er im Interesse Voltaire's, der die Genfer schon verführt hatte, nicht nur sein Privattheater auf seinem Landgut Les Délices am Genfersee zu besuchen, sondern sogar darin mitzuspielen. Der Lärm, den dieser Artikel verursachte, wurde aber vorzüglich durch Rousseau auf die Spitze getrieben, der, nach seinem Bruch mit Grimm und mit der Frau von Epinay, eine Gelegenheit suchte, recht augenfällig auch mit Diderot und Voltaire zu brechen und sich den Encyklopädisten, denen man ihn bis dahin zuzählen konnte, entgegenzustellen. Er schrieb im Anfang des Jahres 1758 seine „Lettre à d'Alembert", worin er ganz vorzüglich dessen Tendenz, ein Theater in Genf zu ermöglichen, angriff, und Diderot die Freundschaft aufkündigte, auf welche Verhältnisse wir später zurückkommen werden. D'Alembert schonte er jetzt noch und brach mit ihm erst 1761, bei dem Druck seines „Émile".



Es erschienen eine Menge Broschüren und Journalartikel gegen die Encyklopädie und ihre Mitarbeiter, die man als eine geschlossene Partei zu schildern anfing, welche den Staat und die Kirche mit ihren unheilvollen Doctrinen bedrohe. Palissot schrieb seine „Petites lettres sur de grands philosophes"; der Advocat Moreau schrieb sein „Nouveau Mémoire pour servir à l'histoire des Cacouacs"; der Convulsionär von St.-Médard, Abraham Chaumeix, seine „Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie"; der Franciscaner Hayer seine „Religion vengée ou réfutation des auteurs impies". Der Jesuit Chapelain predigte gegen sie vor dem König. Diese Angriffe, besonders die in den „Affiches de province", entmuthigten d'Alembert und er kam zu dem Entschluß, von der Redaction zurückzutreten. Sein Briefwechsel mit Voltaire läßt uns Schritt vor Schritt seine Entmuthigung verfolgen. Schon am 8. Febr. 1757 schreibt er an Voltaire, daß es unmöglich sein werde, das Werk zu vollenden. Er weiß nicht, was Diderot thun werde, allein er ist überzeugt, daß derselbe ohne ihn die Fortsetzung aufgeben werde, weil die Encyklopädie nicht so, wie sie angefangen sei, aber auch nicht so, wie die Verfolgung es gestatte, fortgeführt werden könne, weshalb es besser sei, sie unvollendet zu lassen. Am 11. Jan. 1758 malt er den traurigen Zustand aus, in welchem sich die Unternehmung befinde. „Ich weiß nicht", sagt er, „ob die Encyklopädie fortgesetzt werden wird; ich weiß nur, daß es nicht durch mich geschehen wird. Ich habe soeben Herrn von Malesherbes und den Buchhändlern angezeigt, daß sie für mich einen Nachfolger suchen könnten. Ich bin der Beschimpfungen und Quälereien aller Art, welche uns dies Werk zuzieht, müde. Die ge-

hässigen und selbst infamen Satiren, die man gegen uns veröffentlicht, und die von denen, welche die Autorität in Händen haben, nicht nur geduldet und beschützt, mit Anerkennung und Beifall aufgenommen, sondern sogar befohlen worden; die Predigten oder vielmehr die Sturmglocke, die man zu Versailles in Gegenwart des Königs, nemine reclamante, gegen uns läutet; die neue und unerträgliche Inquisition, welche man gegen die Encyklopädie ausüben will, indem man uns andere noch abgeschmacktere und unhandlichere Censoren gibt, als man in Genf finden könnte; alle diese Gründe, in Verbindung mit mehrern andern, verpflichten mich, diese verdammte Arbeit für immer aufzugeben." — Am 20. Jan. wiederholt er diese Aeußerungen. Es sei besser, daß die Encyklopädie gar nicht existire, als daß sie zu Kapuzinaden heruntersänke. Er zweifle, daß Diderot sie ohne ihn fortsetzen werde; thue er es aber, so bereite er sich Unbilden und Aerger für zehn Jahre. Er will, daß man von ihnen soll sagen können:

Non sibi sed patriae scripserant
Nec plus scripserunt, quam illa voluit.

Voltaire geht auf diesen heroisch erscheinenden Ton ein. Am 5. Febr. 1758 fordert er, daß alle Mitarbeiter mit d'Alembert zugleich abtreten sollen, weil sie feige sein würden, ihn zu verlassen, und den Namen von Philosophen, wenn sie es thäten, nicht verdienten. Er hat von Diderot alle seine Artikel zurückgefordert, aber von ihm noch keine Antwort erhalten, was ihn ärgert. — Diese Klage wiederholt er am 13. Febr. Er will keine Zeile mehr in der Encyklopädie drucken lassen. Diderot soll mit d'Alembert stehen oder fallen. Wer nicht so handelt, ist ein Feiger, und des Namens eines Gelehrten nicht würdig. Er will durchaus seine Papiere, nicht blos seine Artikel „Hauteur", „Hautain", „Hémistiche", „Heureux", „Habile", „Imagination", „Idolâtrie" u. s. w., sondern auch seine Briefe zurückhaben. Er ist außer sich über Diderot's Schweigen. Er nennt es eine Impertinenz. — D'Alembert sucht ihn am 15. Febr. damit zu trösten, daß Diderot es mit andern, auch mit seinen besten und ältesten Freunden, ebenso mache und daß seine Papiere sich in seinen Händen befänden, ja noch gar nicht daraus weggekommen gewesen seien. — Voltaire kommt am 25. Febr. auf seine Beschwerden gegen Diderot zurück. Man sieht aber so viel, daß er in seinem Briefe an Diderot diesen auch ermuntert hat, d'Alembert zu ermuthigen, falls derselbe durch die Folgen des Artikels über Genf sich zu sehr hätte einschüchtern lassen. Während er sich noch über Diderot's bäuerisches Betragen, ihm seit Wochen nicht zu antworten, beklagt, kommt von diesem ein Brief, wie er in einer Note bemerkt, der ihn aber gar nicht befriedigt, weil Diderot sich zum Sklaven der Buchhändler

mache. Aber die Hauptsache bleibt, daß d'Alembert alle Briefe, die Voltaire an Diderot geschrieben, auch ein kleines Billet über die Satire der Cacouacs, sich von ihm zurückgeben lasse. — D'Alembert wiederholt ihm, daß seine Papiere in seinen Händen seien, und Voltaire fordert am 7. März, sie ihm zurückzuschicken. Wenn die Encyklopädie wieder in Gang kommt, will er seine Artikel wieder corrigirt einsenden. Einstweilen hofft er noch, daß die gänzliche Aufgabe der Arbeit die Subscribenten aufstacheln und die öffentliche Meinung aufreizen werde. — Am 25. März ist er böse auf d'Alembert, die Encyklopädie verlassen zu haben, noch böser auf Diderot, daß er nicht mit d'Alembert zugleich abgetreten. Am 15. Oct. 1759 bedauert er nochmals, daß derselbe sich zu einem Sklaven der Buchhändler und Fanatiker gemacht habe.

Wir haben diese Hauptpunkte, welche Diderot betreffen, aus dem Briefwechsel Voltaire's mit d'Alembert herausgehoben, weil sie uns zeigen, wie gefährlich die Herausgabe der Encyklopädie geworden war. Wir sind aber auch im Stande, die Aeußerungen Voltaire's zu controliren, weil sich sowol sein Brief an Diderot vom Januar 1758 als auch Diderot's Antwort vom 19. Febr. desselben Jahres erhalten haben. Im ersten Briefe spricht Voltaire seinen Unmuth über die Verfolgung Diderot's aus und fährt dann fort: „Sind Sie geneigt, zu erklären, daß Sie die Encyklopädie so lange unterbrechen würden, bis man Ihnen Gerechtigkeit habe widerfahren lassen? Die Guigniards sind gehängt und die neuen Garaffen sollten an den Pranger gestellt werden. Melden Sie mir, ich bitte Sie, die Namen dieser Unglücklichen. Ich werde sie nach ihrem Verdienst in der neuen Ausgabe meiner «Allgemeinen Geschichte» behandeln. Wie beklage ich Sie, die Encyklopädie nicht in einem freien Lande zu machen! Muß denn dies Wörterbuch, hundertmal nützlicher als das von Bayle, durch den Aberglauben, den es vernichten sollte, gehemmt sein? Man schone noch Schurken, die nichts schonen! Daß die Feinde der Vernunft, die Verfolger der Philosophie, die Meuchelmörder unserer Könige, noch in einem Jahrhundert, wie das unserige, zu sprechen wagen!

„Man sagt, daß diese Ungeheuer scherzen wollen, und die Religion, die man nicht angreift, durch verleumderische Flugschriften zu rächen vorgeben, die zum Anzünden der Scheiterhaufen ihrer sodomitischen Priester dienen sollten, wenn man nicht ebenso viel Nachsicht hätte, als sie Narrheit und Wuth.

„Ihr Bewunderer und Partisan bis zum Grabe. Der freie Schweizer."

Voltaire hatte am Eingang dieses Briefs Diderot mit Varro und Plinius verglichen; er hatte ihm am Schluß seine dauernde Parteigänger-

schaft erklärt, und Diderot antwortete nicht! Das mußte ihn verdrießen, wie wir gesehen haben. Er schrieb ihm noch einmal im Januar, ohne Datum:

„Da ist, mein Herr, sofort noch ein Brief, aber ich muß mich Ihrer Verschwiegenheit, Ihrer Redlichkeit und Ihrem Eifer für die Philosophie anvertrauen. Man muthet Ihnen zu, von Herrn d'Alembert einen Widerruf zu erlangen. Er würde für immer sich und das Wörterbuch entehren. Hätte er ein Geheimniß veröffentlicht, so hätte er unrecht. Aber er hat öffentlich gedruckt, was sehr öffentlich ist. Das Buch, worin der Professor Vernet, Professor der absurden Wissenschaft, sagt, daß die Offenbarung von einigem Nutzen ist, und worin er kein Wort von der Hölle noch von der sehr heiligen und untheilbaren Trinität sagt, dies Buch ist in Genf gedruckt. Man liest es nicht, ich gestehe es, aber es existirt. Was fällt nun heute den Predigern von Genf ein, ihren Glauben zu verleugnen? Fürchten sie, der Unterstützung zu entbehren? Denkt man nicht, wie sie, in ganz England, in der Hälfte Hollands, in allen Staaten des Königs von Preußen? Man naht sich einer großen Umwälzung im menschlichen Geist und man ist für sie Ihnen, mein Herr, vorzüglich verpflichtet. Der Artikel, über den man sich zu beklagen scheint, ist ein wichtiger Schlag, dessen Frucht man nicht verlieren muß. Er demaskirt die Feinde der Kirche, und das ist viel. Er zwingt sie, entweder sich durch Verleugnung ihres Glaubens zu erniedrigen oder stillschweigend zuzugestehen, daß man sie nicht verleumdet hat. Mit Einem Wort, es würde infam sein, wenn das encyklopädische Dictionnaire eine Behauptung zurücknähme, die durch einen Augenzeugen aus Sachkenntniß aufgestellt ist. Es ist von äußerster Wichtigkeit, daß Herr d'Alembert fortfahre, Ihnen zu helfen, und daß man im Dictionnaire nichts von dem leide, was in dem fraglichen Artikel gesagt ist. Lassen Sie sich durch niemand verleiten und bedenken Sie, daß man den Garassen gerecht werden muß."

Aus diesem Briefe erhellt, daß Voltaire fürchtete, d'Alembert möchte durch die Polemik gegen seinen Artikel über Genf bewogen werden, ihn zurückzunehmen; es erhellt, daß er d'Alembert bei der Redaction der Encyklopädie erhalten wollte; es erhellt, weshalb ihm daran lag, seine beiden Briefe an Diderot zurückzubekommen. Dieser antwortete ihm unter dem 19. Febr. 1758 in einem längern Schreiben, das nicht nur für die Zeichnung der ganzen Lage der Encyklopädie, sondern namentlich auch des Charakters Diderot's zu wichtig ist, als daß wir es hier nicht ganz aufnehmen sollten. Er sagt:

„Ich bitte um Verzeihung, mein Herr und theuerer Meister, Ihnen

nicht eher geantwortet zu haben. Was Sie auch denken mögen, ich bin nur nachlässig. Sie sagen also, daß man mit uns in einer scheußlichen Weise verfährt, und Sie haben recht. Sie glauben, daß ich darüber unwillig sein muß, und ich bin es. Ihr Rath würde sein, daß wir die Encyklopädie ganz und gar verließen, oder daß wir sie in einem fremden Lande fortsetzten, oder daß wir in diesem Gerechtigkeit und Freiheit erlangten. Vortrefflich, aber der Plan, sie in einem fremden Lande zu vollenden, ist eine Chimäre. Es sind die Buchhändler, welche mit unsern Collegen Vertrag geschlossen haben; die Manuscripte, welche sie erworben haben, gehören nicht uns, und wenn sie uns gehörten, könnten wir ohne die Kupfer keinen Gebrauch von ihnen machen. Das Werk aufgeben, heißt auf der Bresche den Rücken wenden und thun, was die Schurken, die uns verfolgen, wünschen. Wenn Sie wüßten, mit welcher Freude sie den Abfall d'Alembert's vernommen haben und welche Künste sie anwenden, ihn zu verhindern, zurückzukommen! Man muß nicht erwarten, daß man die Räuber, denen man uns überlassen hat, nach Recht und Gerechtigkeit richte, und es ziemt uns nicht, Gerechtigkeit zu fordern: sind sie nicht im Besitz der Macht, nach Belieben jeden zu insultiren, ohne daß eine Person Anstoß daran nimmt? Steht es uns an, uns zu beklagen, wenn sie sich in ihrem Unrecht mit Menschen gesellen, die wir niemals haben möchten? Was also thun? Das, was Leuten von Muth zukommt, unsere Feinde verachten, sie verfolgen, und, wie wir gethan haben, von dem Schwachsinn unserer Censoren Nutzen ziehen. Sollen wir wegen zweier elenden Broschüren vergessen, was wir uns selbst und dem Publikum schuldig sind? Ist es rechtschaffen, die Hoffnung von 4000 Subscribenten zu täuschen, und haben wir keine Verpflichtung gegen die Buchhändler? Wenn d'Alembert die Redaction wieder aufnimmt und wenn wir zu Ende kommen, sind wir nicht gerächt? Ach! mein theuerer Herr, wo ist der Philosoph? Wo ist der, welcher sich dem Reisenden des Boccalini verglich? Die Grillen werden ihn zum Schweigen gebracht haben. Ich weiß nicht, was in seinem Kopf vorgeht, aber wenn die Absicht, sein Vaterland zu verlassen, nicht der, die Encyklopädie aufzugeben, zur Seite steht, so hat er eine Dummheit gemacht. Das Reich der Mathematik ist nicht mehr. Der Geschmack hat sich geändert; der an Naturgeschichte und Literatur herrscht vor. D'Alembert wird sich in dem Alter, worin er steht, nicht in das Studium der Naturgeschichte werfen, und es ist schwer, daß er ein literarisches Werk hervorbringe, welches der Berühmtheit seines Namens entspreche. Einige Artikel der Encyklopädie hätten ihn mit Würde während und nach der Herausgabe gehalten. Das hat er nicht bedacht; das wird ihm vielleicht

niemand zu sagen wagen und das wird er von mir hören; denn ich bin dazu gemacht, meinen Freunden und selbst den Gleichgültigen die Wahrheit zu sagen, was mehr rechtschaffen als weise ist. Ein anderer würde sich heimlich seines Abgangs freuen; er würde darin Ehre, Geld und Ruhm zu gewinnen sehen. Was mich betrifft, so bin ich trostlos darüber und werde nichts versäumen, ihn umzustimmen. Dies ist der Augenblick, ihm zu zeigen, wie sehr ich ihm zugethan bin, und ich werde weder ihm noch mir etwas schuldig bleiben. Aber, um Gottes willen, kreuzen Sie mich nicht. Ich weiß, was Sie über ihn vermögen, und ich würde ihm ganz unnütz beweisen, daß er unrecht hat, wenn Sie ihm sagen, daß er recht hat. Nach allem diesen könnten Sie glauben, daß ich viel auf die Encyklopädie halte. Sie würden sich irren. Mein theuerer Meister, ich bin über vierzig Jahr alt. Ich bin der Quälereien müde. Ich schreie vom Morgen bis Abend nach Ruhe, Ruhe, und es vergeht kein Tag, wo ich nicht versucht bin, in der Dunkelheit zu leben und im Schos meiner Provinz zu sterben. Es kommt eine Zeit, wo alle Asche sich mischt. Was liegt dann daran, Voltaire oder Diderot gewesen zu sein und daß Ihre oder meine drei Silben noch übrig sind? Man muß arbeiten, nützlich sein, Rechenschaft von seinen Talenten legen u. s. w. Den Menschen nützlich sein? Ist es so gewiß, daß man etwas anderes thut, als sie zu ergötzen, und daß zwischen einem Philosophen und einem Flötenspieler ein großer Unterschied ist? Sie hören den einen und den andern mit Vergnügen oder Verachtung und bleiben was sie sind. Die Athener waren nie schlechter als zur Zeit des Sokrates, und sie verdanken seiner Existenz vielleicht nur ein Verbrechen mehr. Doch mag hierin mehr üble Laune als gesunder Menschenverstand sein; ich gebe es zu und komme auf die Encyklopädie zurück. Die Buchhändler fühlen so gut als ich, daß d'Alembert ein nicht leicht zu ersetzender Mann ist; aber sie haben zu viel Interesse an dem Erfolg ihres Werkes, um Unkosten zu scheuen. Kann ich hoffen, einen achten Band zu machen, der noch einmal so gut ist als der siebente, so werde ich fortfahren; wenn nicht, die Encyklopädie verabschieden. Ich werde funfzehn Jahre meiner Zeit verloren haben; mein Freund d'Alembert wird ein 40000 Francs durchs Fenster geworfen haben, auf die ich rechnete und die mein ganzes Vermögen ausgemacht hätten; aber ich werde mich darüber trösten, denn ich werde Ruhe haben.

„Leben Sie wohl, theuerer Meister, bleiben Sie wohlauf und lieben Sie mich immer.

„Seien Sie nicht mehr böse und vor allem fordern Sie mir nicht Ihre Briefe ab, denn ich würde sie zurückschicken und diese Injurie niemals

vergessen. Ich habe Ihre Artikel nicht; sie befinden sich in d'Alembert's Händen, und Sie wissen es wohl. Stets verbleibe ich mit Anhänglichkeit und Achtung u. s. w."

Wenn Voltaire in seinen Briefen an d'Alembert sich auch auf dessen Seite stellte und die Fortsetzung der Encyklopädie für eine Abscheulichkeit erklärte, so hinderte ihn dies nicht, ihr, nachdem Diderot's Entschlossenheit sie doch aufrecht erhielt, seine Theilnahme zu schenken. Er ließ ihr seine Artikel wieder anbieten. Diderot antwortete hierauf am 14. Juni 1758:

„Kann, mein Herr und theuerer Meister, ein Zweifel darüber sein, ob ich von Ihnen Artikel will? Müßte man nicht die Reise nach Genf machen, und Sie auf den Knien darum bitten, wenn man sie um diesen Preis erhalten könnte? Wählen Sie aus, schreiben Sie, schicken Sie oft, ich habe Ihr Anerbieten nicht eher annehmen können, denn mein Abkommen mit den Buchhändlern ist kaum geschlossen. Wir haben einen schönen Vertrag miteinander gemacht, wie der des Teufels mit dem Bauer bei Lafontaine. Das Stroh ist für mich, das Korn ist für sie, aber dies Stroh wenigstens ist mir gesichert. Das ist, was ich bei der Desertion meines Collegen gewonnen habe. Sie wissen ohne Zweifel, daß er fortfahren wird, seinen mathematischen Theil zu liefern. Es hat nicht von mir abgehangen, daß er mehr thäte. Ich glaubte, ihn erschüttert zu haben, allein er muß reisen. Die Sehnsucht, Italien zu sehen, quält ihn. Möge er also nach Italien gehen; ich werde mit ihm zufrieden sein, wenn er glücklich zurückkehrt."

Aus Voltaire's Antwort vom 26. Juni wollen wir nur Anfang und Ende hersetzen:

„Sie zweifeln, mein Herr, nicht an der Ehre und dem Vergnügen, die es mir macht, Ihrer großen Pyramide zuweilen einige Steine hinzuzufügen. Schade, daß man in allem, was die Metaphysik und selbst die Geschichte betrifft, nicht die Wahrheit sagen kann. Die Artikel, welche die Menschheit am meisten aufklären sollten, sind gerade diejenigen, in denen man den Irrthum und die Unwissenheit des Publikums verdoppelt. Man ist genöthigt zu lügen, und man wird obenein noch verfolgt, weil man nicht genug gelogen hat. Ich für mein Theil habe in den Artikeln «Histoire», «Idolâtrie» und «Imagination» die Wahrheit so stark gesagt, daß ich Sie bitte, sie nicht unter meinem Namen zur Censur zu geben. Sie können passiren, wenn man den Verfasser nicht nennt; und wenn sie passiren, so ist es für die kleine Zahl der Leser, welche das Wahre liebt, um so besser.

— — — — — — — —

„Ich wünsche, daß Ihre Mühe Ihnen ebenso viel Vortheil als Ruhm schaffen möge. Seien Sie gewiß, daß es niemand in der Welt gibt, der mehr Ihr Glück wünscht und der von mehr Achtung und Anhänglichkeit für Sie durchdrungen ist, als der kleine Schweizer."

D'Alembert's Rücktritt von der Redaction war für das Unternehmen der Encyklopädie eine schwere Krisis, denn er war derjenige der beiden Redacteure, der nach außen hin durch sein Verhältniß zur pariser Gesellschaft, zu Friedrich dem Großen, zur Akademie von Berlin und Paris, in welche letztere er 1754 nach dem glänzenden Erfolg der ersten Bände der Encyklopädie aufgenommen ward, das schwerste Gewicht in die Wagschale legte. Es mußte daher Diderot alles daran liegen, ihn dem Werk zu erhalten. Die Mühen und Gefahren, welche die Fortsetzung der Encyklopädie brachte, empfand er, wie sein Brief vom 19. Febr. 1758 an Voltaire zeigt, nicht weniger tief als d'Alembert, und der Wunsch nach Ruhe grenzte bei ihm zuweilen auch an Entmuthigung, ja an Widerwillen; aber das Bewußtsein der Pflicht, ein großes Werk vollenden und den mit den Buchhändlern abgeschlossenen Verträgen treu bleiben zu müssen, verließ ihn nie. Mit diesem Bewußtsein verknüpfte sich bei ihm ein gewisses Gefühl der Dankbarkeit gegen die Buchhändler, sofern die Encyklopädie ihm ein, wenn auch bescheidenes Einkommen gesichert hatte. Von Frau und Kind die Noth des Lebens abzuhalten, war ihm eine heilige Pflicht. Er genoß keine Pensionen von Fürsten; er bekleidete kein Amt, das ihm eine jährliche Einnahme gewährt hätte; er mußte sich bis dahin, daß die Kaiserin von Rußland ihm seine Bibliothek abkaufte, alles durch seine Arbeit verdienen, wenn er auch nach dem Tode seines Vaters im Juli 1759 ein kleines Vermögen erbte. Wenn aber Laharpe ihn als einen Mann darstellt, der die Encyklopädie lediglich, weil seine Subsistenz durch sie bedingt gewesen sei, durchzuführen unternommen, so ist das ein entschiedenes Unrecht gegen Diderot's Charakter, dem alle Gemeinheit fremd war. Man vergegenwärtigt sich nicht genug, was es sagen wollte, ein Unternehmen, bei welchem vier Buchhandlungen, über funfzig Setzer und Drucker, eine Menge Zeichner und Kupferstecher, über hundert Mitarbeiter und an viertausend Subscribenten betheiligt waren, mitten im besten Zuge stecken zu lassen. Wir können uns die geheimsten Gedanken, die hierüber zwischen Diderot und d'Alembert privatim ausgetauscht wurden, durch die Unterredung vergegenwärtigen, welche sie im Herbst 1759 miteinander hatten. Sie ist uns in dem Bericht aufbewahrt, den Diderot von ihr seiner Freundin Voland unter dem 11. Oct. 1759 von Grandval, Holbach's Landsitz, aus („Correspondance", Nr. XXI) machte. Da dieser Bericht ohne die Absicht seiner

Veröffentlichung einer Freundin abgestattet wurde, welcher Diderot von allen Vorkommnissen seines Lebens die genaueste und aufrichtigste Rechenschaft zu geben gewohnt war, so haben wir keinen Grund, ihn nicht für buchstäblich wahr zu halten. Er sagt:

„Ich habe Ihnen das Detail von dem Vorgang zwischen d'Alembert und mir versprochen. Hier ist es Wort für Wort. Er begann mit einem ziemlich sanften Eingang. Es war unser erstes Wiedersehen seit dem Tode meines Vaters und seit meiner Reise in die Provinz. Er sprach mit mir von meinem Bruder, meiner Schwester, meinen häuslichen Einrichtungen, meinem kleinen Vermögen, und von allem, was mich interessiren und weich stimmen konnte, ihn günstig anzuhören. Hierauf — denn er mußte endlich zu einem Gegenstand kommen, den nicht zu berühren ich die Bosheit hatte — fügte er hinzu:

Diese Abwesenheit hat Ihre Arbeit etwas verzögern müssen.

D. Es ist wahr, aber seit zwei Monaten habe ich die verlorene Zeit wieder eingebracht, wenn es Zeit verlieren ist, seine Zukunft zu sichern.

A. Sie sind also sehr vorgerückt?

D. Meine Artikel zur Philosophie sind sämmtlich fertig; es sind weder die am wenigsten schweren noch die kürzesten, und die Mehrzahl der übrigen ist entworfen.

A. Ich sehe, es ist Zeit, daß ich mich daran mache.

D. Wenn Sie wollen.

A. Wenn die Buchhändler wollen. Ich habe sie gesprochen und ihnen vernünftige Vorschläge gemacht. Nehmen sie dieselben an, so widme ich mich der Encyklopädie wie zuvor. Wenn nicht, so werde ich mich meiner Verpflichtungen nach der Strenge des Buchstabens entledigen. Das Werk wird nicht besser sein, allein sie werden nichts weiter von mir fordern dürfen.

D. Welchen Entschluß Sie fassen werden, ich werde zufrieden sein.

A. Meine Lage fängt an, unangenehm zu werden; man bezahlt hier unsere Pensionen nicht; die von Preußen sind zurückgehalten; bei der französischen Akademie bekommen wir keine Jetons mehr. Ich habe übrigens, wie Sie wissen, nur ein sehr mäßiges Einkommen. Ich schulde meine Zeit und meine Mühe niemand und ich bin nicht mehr gelaunt, diesen Leuten ein Geschenk damit zu machen.

D. Ich table Sie nicht; jeder muß an sich selbst denken.

A. Es bleiben noch sechs bis sieben Bände zu machen. Sie geben mir, glaube ich, 500 Francs für jeden Band, den man druckte. Sie müssen dieselben fortzahlen. Es wird sie ein 1000 Thaler kosten und

sie sind deshalb zu beklagen, aber sie können auch rechnen, daß vor nächste Ostern der Rest meiner Arbeit fertig wird.

D. Das also fordern Sie von ihnen?

A. Ja, was denken Sie darüber?

D. Ich denke, daß, wenn Sie, statt sich zu erzürnen, als wir uns vor sechs Monaten zu einer Berathung über die Fortsetzung des Werkes versammelten, den Buchhändlern damals diese Vorschläge gemacht hätten, dieselben sie auf der Stelle angenommen hätten, aber heute, wo sie die stärksten Gründe haben, Ihrer überdrüßig zu sein, steht die Sache freilich anders.

A. Und was sind ihre Gründe?

D. Sie fragen mich danach?

A. Ohne Zweifel.

D. Gut, so will ich sie Ihnen sagen. Sie haben einen Vertrag mit den Buchhändlern. Ihre Honorare sind bestimmt und Sie haben darüber hinaus nichts zu fordern. Haben Sie mehr gearbeitet, als Sie sollten, so geschah es aus Interesse für das Werk, aus Freundschaft für mich, aus Achtung für Sie selbst; Motive, die man nicht mit Geld bezahlt. Dessenungeachtet haben sie Ihnen für jeden Band noch 20 Louisdor gesandt, d. h. 400 Louisdor, welche Sie erhalten haben und die man Ihnen nicht schuldig war. Sie beschließen (1752) eine Reise nach Wesel in einer Zeit, wo Sie ihnen hier sehr nöthig waren. Sie halten Sie nicht zurück; im Gegentheil bieten sie Ihnen, da Ihnen Geld fehlte, dasselbe an. Sie nehmen 200 Louisdor an. Sie vergessen diese Schuld zwei bis drei Jahre hindurch. Am Ende dieser ziemlich langen Frist denken Sie daran, sich quitt zu machen. Was thun sie? Sie senden Ihnen Ihr Billet zerrissen zurück und scheinen sehr zufrieden, Ihnen einen Dienst geleistet zu haben. Das ist ein feines Betragen, dessen sich zu erinnern Sie mehr gemacht sind, als jene, es gehabt zu haben. Trotzdem verlassen Sie ein Unternehmen, in welches sie ihr ganzes Vermögen gesteckt haben. Ein Geschäft von zwei Millionen ist eine Kleinigkeit, welche die Aufmerksamkeit eines Philosophen, wie Sie, nicht verdient. Sie machen Ihre Arbeiter liederlich und werfen sie in eine Verlegenheit, aus welcher sie sich sobald nicht ziehen werden. Sie blicken nur auf die kleine Genugthuung, einen Augenblick hindurch von sich sprechen zu machen. Sie sind gezwungen, sich an das Publikum zu richten, und man muß sehen, wie sie Sie schonen und mich opfern.

A. Das ist ungerecht.

D. Das ist wahr, aber nicht Ihnen kommt es zu, ihnen einen Vor-

wurf daraus zu machen. Das ist noch nicht alles. Es kommt Ihnen in den Sinn, verschiedene in der Encyklopädie zerstreute Artikel zu sammeln. Nichts ist ihren Interessen widersprechender. Sie stellen es Ihnen vor. Sie aber bestehen darauf. Die Ausgabe wird gemacht. («Mélanges de littérature et de philosophie», 5 Bde., 1756.) Jene schießen die Kosten vor und Sie stecken den Gewinn ein. Nachdem sie Ihnen Ihr Werk zweimal bezahlt hatten, schien es, als hätten sie ein Recht, es als das ihre zu betrachten. Nichtsdestoweniger suchen Sie einen Buchhändler in der Ferne und verkaufen ihm durcheinander, was Ihnen nicht gehört.

A. Sie haben mir tausend Gründe zur Unzufriedenheit gegeben.

D. Welch ein Vorwand! Unter Freunden gibt es keine Kleinigkeiten. Alles wird abgewogen, weil die Freundschaft ein Verkehr voller Reinheit und Zartheit ist. Sind aber die Buchhändler Ihre Freunde? Ihr Betragen gegen sie ist schrecklich. Sind sie nicht Ihre Freunde, so haben Sie ihnen nichts vorzuwerfen. Wissen Sie, d'Alembert, wem das Urtheil über jene wie über Sie zusteht? Dem Publikum. Wenn sie ein Manifest machten und das Publikum zum Schiedsrichter nähmen, glauben Sie, daß es sich zu Ihren Gunsten aussprechen würde? Nein, mein Freund, es würde alle Kleinkrämerei beiseitelassen, und Sie würden mit Schimpf bedeckt werden.

A. Was, Diderot, Sie nehmen die Partei der Buchhändler?

D. Das Unrecht, was diese gegen mich haben, hindert mich nicht, dasjenige zu sehen, was Sie gegen sie haben. Nach dieser ganzen Prunkerei mit Stolz, geben Sie zu, daß die Rolle, welche Sie jetzt spielen, ziemlich elend ist. Wie es aber auch sei, Ihre Forderung scheint mir zwar kleinlich, allein gerecht. Morgen reise ich aufs Land. Ich werde ihnen von dort schreiben. Bei meiner Rückkehr sollen Sie die Antwort wissen. Inzwischen arbeiten Sie ruhig fort. Verweigern sie Ihnen die 1000 Thaler, um die es sich handelt, so biete ich sie Ihnen an.

A. Sie spotten. Haben Sie erwartet, daß ich sie annehmen würde?

D. Ich weiß nicht, allein von meiner Hand würden dieselben Sie nicht erniedrigen.

A. Sagen Sie ihnen, daß ich mich nur für mein Fach verpflichte. Sie wollen nicht mehr und ich auch nicht. Keine Vorrede mehr, Sie würden damit in der Folge bewirken, daß Sie nicht mehr Herr derselben wären.

D. Und warum das?

A. Weil die vorigen uns allen Haß zugezogen haben, mit dem wir beladen sind. Wer wäre darin nicht beleidigt? Ich werde die Correctur

durchsehen, vorausgesetzt, daß ich hier bin. Maupertuis ist todt. Die Angelegenheiten des Königs von Preußen stehen nicht verzweifelt. Er kann mich rufen.

D. Man sagt, daß er Sie zum Präsidenten der Akademie ernannt.

A. Er hat mir geschrieben, aber das ist nicht geschehen.

D. Wer weiß, was mit der Zeit geschieht. Guten Abend!"

Dies Gespräch, aus welchem wir nebenbei sehen, daß Diderot, sich d'Alembert's Mitwirkung zu erhalten, ihm 1000 Thaler von seinem eigenen Vermögen zu opfern bereit war, gibt uns eine Probe von der Art, wie Diderot, was er auch gegen Voltaire erwähnt, seinen Freunden die Wahrheit zu sagen sich nicht scheute. So ehrenwerth Diderot's Muth und Ehrlichkeit waren, so ist doch die Wahrheit, sobald sie widerspricht und tadelt, nicht dazu gemacht, Freunde zu fesseln. Wir wissen es nicht durch sie selber, aber durch andere, daß der Umgang zwischen Diderot und d'Alembert kühl wurde und daß sie sich nur noch seltener sahen, wenn auch ihre gegenseitige Hochachtung bis zum Tode bestehen blieb. Wenn Diderot's Tochter in ihren Memoiren behauptet, daß das Geld die alleinige Ursache von d'Alembert's Rückzug gewesen sei und daß sie in den Briefen ihres Vaters die Beweise dafür gefunden habe, so erklärt sich dies aus obigem Gespräch. Daß aber die Geldforderung mehr ein Vorwand d'Alembert's war, Ruhe zu gewinnen und einer gefährlichen Verantwortlichkeit überhoben zu sein, ist aus der Schwäche seines Charakters erklärlich. Die Scherereien und Verärgerungen, welche d'Alembert Diderot für die Fortsetzung der Encyklopädie vorausgesagt hatte, ließen nicht auf sich warten. Der Generaladvocat des pariser Parlaments, Omer Joly de Fleury, klagte am 23. Febr. 1759 die Encyklopädisten an, Deisten und Atheisten, Rebellen und Jugendverführer zu sein. Er berief sich gegen sie auf das Zeugniß von Abraham Chaumeix, einem ehemaligen Essighändler, der Jansenist und nach mancherlei Umtrieben Schulmeister in Moskau gewesen war, von wo er nach Paris zurückkehrte, den literarischen Denuncianten zu machen. Das Parlament verurtheilte die Encyklopädie, ohne sie gelesen zu haben. Sie hatte aber ein königliches Privilegium, über welches das Parlament nicht decretiren durfte. Es ernannte daher ein Comité, die mathematischen und metaphysischen Gegenstände zu beurtheilen, und am 8. März 1759 nahm der Kanzler von Lamoignon das Privilegium zurück. Der Verkauf der schon erschienenen und noch erscheinenden Bände wurde verboten, weil der Nutzen, welcher für Kunst und Wissenschaft erwachse, in keinem Verhältniß zu dem Schaden stehe, welchen Religion und Sitte erleide. Dies Urtheil war besonders auch dadurch herbeigeführt worden, daß man Diderot

einer Miturheberschaft an dem Buch „De l'esprit" von Helvétius beschuldigte, das im Lauf des Jahres 1758 als ein stattlicher Quartband erschienen war und ein unermeßliches Aufsehen erregt hatte. Der Staatsrath des Königs unterdrückte es als „scandaleux, licencieux, dangereux". Helvétius war bei Hofe Maître-d'hôtel de la reine; er war der Sohn des ersten Arztes der Königin, bekleidete längere Zeit das Amt eines Generalpachters der Finanzen, zog sich aber nach seiner Verheirathung mit dem schönen Fräulein von Ligniville zurück und lebte im Sommer auf seinem Landgut Voré, im Winter in seinem Hotel zu Paris. Man zwang ihn, in der Form eines Briefs an einen Jesuiten, zu widerrufen. Eine Menge Journalartikel zerfleischten sein Buch. Zahllose Broschüren erhoben sich dagegen. Man zog einen Katechismus aus ihm heraus. Der Erzbischof von Paris schleuderte ein „Mandement" dagegen. Endlich decretirte das Parlament seine Verbrennung. Der Staatsprocurator hatte in ihm die Quintessenz des encyklopädischen Giftes gefunden. Grimm, der in seiner „Correspondance" unter dem 15. Aug. 1758 und unter dem 15. Febr. 1759 über alle diese Vorgänge berichtet, erzählt, daß man alle Stellen des Buchs, die eine besondere Empörung hervorgebracht hatten, Diderot zuschrieb, obwol derselbe, wie er ausdrücklich versichert, gar keine besondere Verbindung mit Helvétius hatte und ihm des Jahres kaum ein- oder zweimal in Gesellschaft begegnete. Die Absicht war, durch diese Beschuldigung Diderot's die Encyklopädie zu treffen, weil das Parlament den Druck des achten Bandes zwar nicht autorisirte, aber auch nicht verhinderte, obwol sein Generaladvocat behauptete, daß Helvétius sich nie so weit verirrt haben würde, wenn er nicht sein Ohr fremden Einflüssen geliehen hätte. Aus sich selbst heraus würde er das Gift, das er bot, nicht genommen haben.

Schon im August 1758 hatte Grimm seinen Lesern das Urtheil Diderot's über das Werk des Helvétius mitgetheilt. Es scheint uns für die Charakteristik der Stellung, welche Diderot damals zum extremen Sensualismus einnahm, zu wichtig, um es nicht etwas näher heranzuziehen. Diderot eröffnet diese „Réflexions sur le livre de l'esprit par M. Helvétius" mit der Bemerkung, daß derselbe 15 Jahre daran gearbeitet und sein Amt als Generalpachter aufgegeben habe, um ganz der Philosophie, seiner Frau und seinen Freunden leben zu können. Sein Werk, sagt Diderot, hat großes Aufsehen gemacht und die Neidischen und Frommen gegen sich aufbringen müssen. Der Gegenstand ist eine, überall auf Thatsachen gestützte, Betrachtung des menschlichen Geistes. Zuerst handelt er von dem menschlichen Geist an sich; sodann von ihm in seinem Verhältniß zur Wahrheit und zum Irrthum. Er scheint die Empfindung im allgemeinen der



Materie zuzuschreiben, ein System, welches den Philosophen sehr zusagt und gegen welches der Aberglaube sich nicht kehren kann, ohne sich in große Schwierigkeiten zu stürzen. Daß die Thiere empfinden, ist zweifellos: also ist in ihnen das Gefühl entweder eine Eigenschaft der Materie oder die Qualität einer geistigen Substanz. Die Abergläubischen wagen weder das eine noch das andere zuzugestehen. Helvétius führt alle Verstandesthätigkeit auf die Empfindung zurück. Wahrnehmen oder Empfinden ist nach ihm dasselbe; Urtheilen oder Empfinden dasselbe. Er erkennt zwischen dem Menschen und dem Thier keinen andern Unterschied an als den der Organisation. Also — verlängert einem Menschen den Mund zur Schnauze; gestaltet ihm Nase, Augen, Zähne, Ohren, wie bei einem Hund; bedeckt ihn mit Haaren, stellt ihn auf vier Füße: so wird dieser so verwandelte Mensch, und wäre er ein Doctor der Sorbonne, alle Functionen eines Hundes verrichten. Er wird bellen, statt zu argumentiren; er wird Knochen nagen statt Trugschlüsse aufzulösen; seine Hauptthätigkeit wird sich im Geruch concentriren; er wird fast seine ganze Seele in der Nase haben, und, statt einen Atheisten oder Ketzer aufzuspüren, ein Kaninchen oder einen Hasen verfolgen. Umgekehrt, nehmt einen Hund, stellt ihn mit den Hinterbeinen aufrecht, rundet ihm den Kopf, kürzt ihm die Schnauze, nehmt ihm das Haar und den Schwanz, und ihr werdet daraus einen Doctor machen, der über die Geheimnisse der Vorherbestimmung und der Gnade tiefsinnig nachdenkt. Wenn man erwägt, daß ein Mensch von andern sich durch die Organisation und sich von sich selbst nur durch die Verschiedenheit seiner Organe unterscheidet; wenn man ihn stammelnd als Kind, denkend im reifen Alter und wiederum stammelnd im Greisenthum erblickt; wenn man ihn im Zustand der Gesundheit und Krankheit, der Ruhe und Leidenschaft vergleicht, so wird man von diesem System nicht fern sein.

In Ansehung des Verhältnisses des Geistes zur Wahrheit und zum Irrthum führt Helvétius alle unsere irrigen Urtheile auf die Unwissenheit, auf den Misbrauch der Wörter, auf die Macht der Leidenschaften zurück und sucht das erste durch eine Anwendung auf den vielbesprochenen Begriff des Luxus, das zweite durch eine Anwendung auf die Wörter: Materie, Raum und Zeit; das dritte durch eine Anwendung auf die Eroberungssucht und die Ruhmliebe zu beweisen. Diderot findet diese Auseinandersetzungen zwar angenehm zu lesen, aber oberflächlich.

In Ansehung der Gesellschaft erklärt Helvétius nicht die Schwierigkeit des Gegenstandes oder die Erweiterung der Einsicht, sondern den allgemeinen Eigennutz für das Maß der Achtung, welche wir dem Geist zollen. Er folgert daraus, daß es keinen absoluten Begriff des Gerechten und Unge-

rechten gebe. Hier widerspricht ihm Diderot auf das stärkste und behauptet, Helvétius habe sich von den Metamorphosen blenden lassen, welche dieser Begriff durch das allgemeine oder besondere Interesse annimmt; allein er selbst an und für sich sei davon unabhängig und habe seine ewige Basis in dem Gefühl des Wohlwollens, welches das ganze Menschengeschlecht umfaßt, ein Gefühl, das weder falsch noch chimärisch sei.

Im dritten Buch betrachtet Helvétius den Geist als Gabe der Natur oder als Wirkung der Erziehung und will zeigen, daß von allen Ursachen, welche die Menschen verschieden machen können, die Organisation die geringste sei. Credat Judaeus Apella! ruft Diderot aus, widerlegt Helvétius und hält ihm besonders den Widerspruch vor, daß, nachdem er den ganzen Unterschied des Menschen vom Thier in die Organisation gesetzt habe, nicht auch der Unterschied des Genies vom gewöhnlichen Menschen die nämliche Ursache haben solle. Diderot lobt auch hier das unterhaltende Detail der Darstellung, kehrt sich aber gegen die Behauptung, daß der letzte Zweck aller Leidenschaft das sinnliche Vergnügen sein solle. Wie viel Menschen, meint er, nachdem sie in der Jugend alles physische Glück erschöpft haben, werden geizig, oder ehrsüchtig, oder ruhmliebend. Soll man sagen, daß sie bei ihrer neuen Leidenschaft dieselben Güter ins Auge fassen, an denen sie den Geschmack verloren haben?

Im vierten Buch mustert Helvétius den Geist in allen Gestalten, als Genie, als esprit fin, bel, juste, de société, de conduite u. s. w.

Es ist leicht zu sehen, meint Diderot, daß die Grundlage dieses Werks auf vier Paradoxen beruht: 1) Die Empfindung ist eine allgemeine Eigenschaft der Materie; Wahrnehmen, Schließen, Urtheilen ist Empfinden. 2) Es gibt keine absolute Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit, weil der allgemeine Eigennutz der Maßstab für die Achtung der Talente und das Wesen der Tugend ist. 3) Die Erziehung und nicht die Organisation macht den Unterschied der Menschen, die aus den Händen der Natur zu allem fast gleich sehr fähig hervorgehen. 4) Der Zweck der Leidenschaften ist der physische Genuß.

Diderot wirft Helvétius vor, daß er diese Paradoxen mit der Zurüstung eines methodischen Apparats vorgetragen habe, statt daß er sie dem Leser ohne feierliche Ankündigung, ohne den Prunk absichtlicher Beweise hätte beibringen müssen, wie Montaigne die große Kunst verstanden habe, nichts beweisen zu wollen, indem er beweist. Die Methode sei für die Arbeit so nothwendig, als das Gerüst zum Bau, müsse aber, wenn dieser beendigt, nicht mehr sichtbar sein. Sie bezeichne durch ihr Hervortreten einen zu ruhigen Geist, der zu sehr Herr seiner selbst ist, statt den

Leser durch eine suchende Manier zu spannen und zum Forschen anzuregen. Er tadelt auch die vielen Anekdoten, die sich vortrefflich im Munde eines Schriftstellers ausgenommen haben würden, der keinen andern Zweck als die Plauderei zu haben und neckend und scherzend gleichsam spazieren zu gehen scheine. Würden aber diese Geschichtchen besondere Beweisstücke, so fordere man von einem methodischen Autor Ueberfluß an Gründen und Mäßigkeit in Thatsachen. Noch vieles andere tadelt Diderot an der Ausführung, schließt jedoch mit dem Lobe, daß das Buch immerhin ein fürchterlicher Keulenschlag auf die Vorurtheile aller Art sei. Zehn Jahre früher würde ein so für die Nation gemachtes Buch, klar und unterhaltend geschrieben, eine ganz andere Wirkung gehabt haben; jetzt sei wenig Neues darin. Es sei eine Vorrede zu Montesquieu's „Geist der Gesetze".

Ganz abgesehen von seiner öffentlichen Verurtheilung nahm auch das Publikum das Buch des Helvétius nicht mit derjenigen Gunst auf, welche die Zeitlage, die Stimmung und der Geschmack der Nation ihm zu versprechen schienen. Diese Miserfahrung hielt aber Helvétius nicht ab, in seiner Schriftstellerei fortzufahren. Jahrelang arbeitete er in derselben Richtung, in derselben Ueberzeugung, mit derselben Peinlichkeit, an einem neuen Buche: „De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation." Diderot hatte ihm zur Vorsicht und zur Mäßigung gerathen, aber Helvétius war zum Druckenlassen seiner Schrift entschlossen, als ihn der Tod 1771 daran hinderte. Es erschien daher erst nach demselben. Diderot las es auf der Reise nach Rußland im Haag und fand sich bald zu mannichfachem Widerspruch aufgefordert, den er in Gestalt von Randglossen und längern Bemerkungen niederlegte. Hieraus hat Naigeon in seinen Memoiren über Diderot Auszüge gegeben, in denen wir eine weitere Ausführung der Polemik antreffen, welche Diderot den vier Paradoxen von Helvétius entgegengesetzt hatte und aus welchen wir zur Vervollständigung seiner Ansicht einiges hervorheben.

In Betreff des ersten Paradoxons, daß Fühlen gleich Urtheilen sei, erinnert Diderot, daß der Blödsinnige fühlt, aber nicht urtheilt; daß ein des Gedächtnisses beraubtes Wesen fühlt, aber nicht urtheilt; daß das *Urtheilen* immer die *Vergleichung zweier Begriffe* erfordert und daß das *Fühlen nicht hinreicht*, die *Coexistenz* derselben in unserer Intelligenz zu erklären.

Bei dem dritten Paradoxon hatte Helvétius über das Genie geäußert, daß viele Menschen es dem Zufall verdankten. Die Menschen von Genie, erwidert Diderot, sind bald gezählt, während der unfruchtbaren Zufälle unzählige sind. Die Zufälle bringen nichts hervor, sowenig als die Hacke

des Arbeiters, der in den Bergwerken Golkondas wühlt, den Diamanten hervorbringt, der daraus zu Tage kommt. Der Mensch ist die Ursache, die ein Etwas zum productiven Zufall macht.

In Betreff des vierten Paradoxons, daß der Zweck aller Handlungen die physische Lust sei, vertheidigt Diderot mit großer Beredsamkeit die Würde der Frauen. Helvétius hatte nämlich gemeint, sie sollten ihre Schönheit solchen Männern widmen, die sich schon durch Geist, Muth und Rechtschaffenheit ausgezeichnet hätten. Diderot entgegnet hierauf: die schönen Frauen sollten einen alten Helden krönen, aber mit einem jungen Mann schlafen gehen, denn Ruhm und Vergnügen seien zwei ganz verschiedene Dinge. Helvétius meinte ferner, daß durch dies Mittel die Gunst der Frauen für die Talente und Tugenden eine Ermuthigung würde. Einverstanden, sagt Diderot, aber was wird aus der Fortpflanzung der Gattung werden? Jedesmal, daß man ein Mittel, sie zu ehren, ersinnt, welches der Natur entgegen ist, hat man immer nur den Weg der Entehrung erweitert. Diesen Gedanken entwickelt er mit wahrhaftem Pathos in einer Rede, die er den Frauen zur Vertheidigung ihrer Freiheit gegen die platonisch klingende Zumuthung einer falschen, das Wesen der Liebe und Scham zerstörenden Aufopferung für das Gemeinwesen in den Mund legt.

Endlich wirft er Helvétius die Verwechselung von Bedingung und Ursache vor, daß er die allgemeine Bedingung jeder thierischen Handlung, das Empfinden, für das Motiv der Handlung des Individuums einer Thierart nimmt, welche man Mensch nennt. Ist denn, ruft er aus, die Unterscheidung des Physischen vom Moralischen nicht ebenso solid, als die eines Thiers, welches fühlt, von einem Thier, welches denkt? Ist der Besitz einer schönen Frau ein physisches Vergnügen? Ist der Verlust einer solchen durch den Tod oder durch Unbeständigkeit ein nur physischer Schmerz?

Diese Kritik Diderot's zeigt uns einerseits seine Geneigtheit, den Materialismus principiell anzunehmen, andererseits sein Bestreben, die Idealität des Denkens und Wollens, die Unabhängigkeit des Wahren und Guten an und für sich vom Sinnlichen festzuhalten; ein Widerspruch, den wir noch oft bei ihm treffen werden.

Als dogmatischer Philosoph that er alles Mögliche, zu beweisen, daß die Materie denken könne, aber als Mensch verlor er das Bewußtsein der Differenz desselben vom Thier, das Bewußtsein der sittlichen Würde niemals so gänzlich, daß er nicht wenigstens naiverweise gegen seine Dogmen reagirt hätte.

Die Verfolgung Diderot's nahm immer breitere Dimensionen, immer

grellere Farben an. Die Journalistik rastete nicht, ihn in zahllosen Artikeln anzugreifen.

Man machte einen Auszug aus dem ersten Buche des Helvétius unter dem Titel „Le catéchisme des Cacouacs", durch welchen man die verderbliche Moral des Sensualismus als einen Ausfluß der encyklopädistischen Doctrinen darzustellen sich bemühte.

Diderot fand auch anonyme Vertheidiger. Gegen den Jesuiten Berthier erschien, wie wir schon einmal erwähnt haben, eine „Lettre sur le matérialisme", deren Verfasser, wie man später erfuhr, der Abbé Coyer war, die aber zunächst Diderot selber zugeschrieben wurde.

Eine andere Broschüre war gegen eine Schrift von A. Chaumeix: „Préjugés légitimes", in zwei Bänden, gerichtet: „Justification de plusieurs articles du Dictionnaire encyclopédique ou préjugés légitimes contre Abraham Josephe de Chaumeix." Sie war in zwei Abtheilungen zerlegt. Die erste suchte die von Chaumeix besonders angegriffenen Artikel: „Abbé", „Bonheur", „Fanatisme", „Forme", „Foi", „Christianisme", zu rechtfertigen; die zweite nachzuweisen, daß das Princip der modernen Wissenschaft, von der Erfahrung durch die Vermittelung der Sinne auszugehen, der Wahrheit des Glaubens nicht widerstreite und daß der Artikel „Droit naturel", von Diderot, der den Ursprung der Gesellschaft und des Rechts in ihr zu erklären versuchte, der biblischen Ueberlieferung vom Ursprung des Menschengeschlechts nicht widerspreche und in seinen acht Hauptsätzen von der Wissenschaft und der Vernunft anerkannte Bestimmungen gebe. Auch diese Vertheidigung wurde Diderot zugeschrieben. Es war zu bequem, ihn zum Träger einer ganzen Literatur zu machen.

So geschah dies auch mit einer Satire auf A. Chaumeix: „Mémoire pour Abraham Chaumeix contre les prétendus philosophes Diderot et d'Alembert." Sie machte ein solches Aufsehen, daß man Exemplare von ihr endlich mit 6 Louisdor bezahlte und, als die Polizei sie confiscirt hatte, sich Abschriften besorgen ließ. Diderot protestirte bei der Polizei und den Ministern gegen das Urtheil der öffentlichen Meinung, welche ihn zum Urheber dieser Broschüre stempelte. Sie suchte Chaumeix zu vernichten, indem sie ihn scheinbar vertheidigte, kein Jesuit, kein Polizeispion, kein Dummkopf zu sein. Sein Lebenslauf wurde in skandalöser Weise erzählt, ein Quäker ihm zum Vater, eine Jüdin zur Mutter gegeben. Es wurden ihm satirische Prophezeiungen gegen den Papst, den Hof, die Sorbonne, das Parlament, die Jansenisten in den Mund gelegt und der Schluß mit einem Vergleich des Lebens, der Geburt, der Talente und der Handlungen von A. Chaumeix und denen von Christus gemacht.

Diese ganze Tagesliteratur ist jetzt in Vergessenheit gesunken, allein man muß sich ihrer insoweit erinnern, als nothwendig ist, die Gefahren sich zu vergegenwärtigen, denen Diderot beständig ausgesetzt blieb und denen d'Alembert durch seinen Rücktritt aus dem Wege gegangen war. Nachdem Diderot durch sein „Théâtre" (1757—58) nach einer ganz neuen Seite Talent gezeigt hatte, zögerte die Opposition nicht, ihn auf eben diesem Wege anzugreifen.

Helvétius hatte einem jungen Mann, Charles Palissot de Montenoye, viele Wohlthaten erwiesen. Er borgte ihm, wie Diderot im „Neveu de Rameau" erzählt, Geld, sich curiren zu lassen, sich zu nähren, sich zu kleiden. Palissot vergalt ihm dies durch die schnödeste Undankbarkeit. Er schrieb ein dreiactiges Lustspiel: „Les philosophes", worin er Helvétius nebst Duclos, Madame Geoffrin, Diderot und Rousseau als die plattesten und sittenlosesten Subjecte verhöhnte. Die Schauspieler weigerten sich anfänglich, es zu spielen, namentlich die Clairon, bis ein höherer Befehl sie dazu zwang. Es wurde zuerst in der Mitte April 1760 gegeben und rief durch seine Anspielungen einen Sturm in der pariser Gesellschaft hervor. D'Alembert berichtet darüber an Voltaire, daß am ersten Abend 450 Freibillets für das Parterre vertheilt gewesen seien, um den Erfolg zu sichern, der dennoch ein nur mäßiger war. Wenn man das Stück heutzutage liest, so kann man sich kaum erklären, wie es möglich gewesen ist, daß von ihm ein solches Aufheben gemacht wurde, müßte man den wahren Grund nicht in der politischen Tendenz suchen, die Encyklopädisten und mit ihnen die Encyklopädie zu stürzen, denn das Stück selbst ist leer an Handlung, fade in seiner Sprache, frostig in seinen Anspielungen, albern in seinen Späßen. Schon bei der zweiten Aufführung war Palissot genöthigt, über funfzig Verse zu streichen, die zu großen Unwillen erregt hatten.

Palissot schickte sein Stück an Voltaire mit der Versicherung, es nur geschrieben zu haben, um zwei Damen, de R. und de l. M., gegen ein unverschämtes Libell zu rächen, welches Diderot gegen sie verfaßt und zu welchem er sich als Autor bekannt habe. D'Alembert klärte unter dem 16. Juni 1760 Voltaire über diese Verleumdung auf. „Ich glaube so wenig als Sie", fährt er fort, „daß Diderot jemals gegen jene beide Frauen geschrieben hat. Gewiß ist, daß niemand sich über sie mehr, als ich, zu beklagen gehabt hätte und daß ich sicherlich nichts gegen sie geschrieben habe. Aber selbst wenn Diderot schuldig gewesen wäre, mußte man, um Frau von R. zu rächen, Helvétius und alle Encyklopädisten angreifen, die ihr nichts zu Leide gethan hatten?"

Goethe hat in seinen Anmerkungen zur Uebersetzung von „Rameau's

Neffen" sich weitläufiger über Palissot und sein Stück ausgelassen. Er sagt ganz richtig: „Die Philosophen selbst erscheinen abscheulich, und doch in der Hauptsache so wenig charakteristisch, daß man an ihre Stelle die Nichtswürdigen jeder Klasse setzen könnte." Dann lobt er aber hinterher das technische Verdienst des Stücks, unserer Meinung nach, über Gebühr, muß aber zuletzt gestehen, daß darin der Appell an die Gemeinheit, jener Hauptkniff derer, die sich dem Vorzüglichen widersetzen, durchaus unerträglich und verächtlich ist.

Goethe hat auch die Briefe übersetzt, in denen Voltaire die Bosheit Palissot's abfertigte. Der erste lautet:

„Mögt Ihr doch selbst Euer Gewissen prüfen und untersuchen, ob Ihr gerecht seid, indem Ihr die Herren d'Alembert, Duclos, Diderot, Helvetius, den Chevalier de Jaucourt und tutti quanti wie Schurken darstellt, die im Taschendiebstahl unterrichten.

„Noch einmal. Sie haben auf Euere Kosten in ihren Schriften lachen wollen, und ich finde recht gut, daß Ihr auf die ihrigen lacht. Aber, beim Himmel, der Spaß ist zu stark. Wären sie, wie Ihr sie schildert, man müßte sie auf die Galeren schicken; welches keineswegs ins komische Genre paßt. Ich rede geradezu. Die Männer, die Ihr entehren wollt, gelten für die wackersten Leute in der Welt, und ich weiß nicht, ob ihre Rechtschaffenheit nicht noch größer ist als ihre Philosophie. Ich sage Euch offenherzig, ich kenne nichts Ehrwürdigeres, als Herrn Helvetius, der 200000 Livres Einkünfte geopfert hat, um sich in Frieden der Wissenschaft zu widmen. Hat er in einem dicken Buch ein halb Dutzend verwegene und übel klingende Sätze vorgebracht, so hat es ihn genug gereut, ohne daß Ihr nöthig hättet, seine Wunden auf dem Theater wieder aufzureißen. Herr Duclos, Secretär der ersten Akademie des Königreichs, scheint mir viel mehr Achtung zu verdienen, als Ihr ihm bezeigt. Sein Buch über die Sitten ist keineswegs ein schlechtes Buch, sondern es ist das Buch eines rechtschaffenen Mannes. Mit Einem Wort, diese Herren, haben sie Euch öffentlich beleidigt? Mir scheint es nicht. Warum beleidigt Ihr sie denn auf so grausame Weise?

„Ich kenne Herrn Diderot gar nicht, ich habe ihn niemals gesehen. Ich weiß nur, daß er unglücklich und verfolgt war, und schon darum allein sollte Euch die Feder aus der Hand fallen.

„Uebrigens betrachte ich das Unternehmen der Encyklopädie als das schönste Denkmal, das man zu Ehren der Wissenschaft aufrichten konnte. Es befinden sich darin bewundernswerthe Artikel, nicht allein von Herrn d'Alembert, von Herrn Diderot, von Herrn Ritter Jaucourt, sondern auch

von vielen andern Personen, die, ohne an Ruhm oder Vortheil zu denken, sich ein Vergnügen machten, an diesem Werk zu arbeiten.

„Es gibt auch freilich jämmerliche Artikel darin und vielleicht sind die meinigen darunter; aber das Gute überwiegt so unendlich das Schlechte, und ganz Europa wünscht die Fortsetzung der Encyklopädie. Die ersten Bände sind schon in mehrere Sprachen übersetzt, warum denn auf dem Theater sich über ein Werk aufhalten, das zum Unterricht der Menschen und zum Ruhm der Nation unentbehrlich ist?"

Palissot suchte sich gegen Voltaire zu rechtfertigen. Dieser aber antwortete ihm in einer noch derbern Weise, als das erste mal, und wies ihm vorzüglich nach, daß er Diderot Dinge aufbürde, welche dieser niemals geschrieben habe, wie dies auch von Abraham Chaumeix geschehen sei. „Und unter diesen gehässigen Umständen schreibt Ihr Euere Komödie gegen die Philosophen. Ihr durchbohrt sie, da sie sich schon sub gladio befinden. Ihr sagt mir: Molière habe Cotin und Ménage durchgezogen. Sei's, aber er sagte nicht, daß Cotin und Ménage eine verwerfliche Moral lehrten, und Ihr beschuldigt alle diese Herren abscheulicher Maximen, in Euerm Stück und in Euerer Vorrede. — — Ihr thut mehr. Ihr fügt zu Euerer Anklage der rechtschaffensten Männer Abscheulichkeiten aus irgendeiner Broschüre, die den Titel führt: «La vie heureuse.» Ein Narr, Namens Lametrie, schrieb sie einmal, da er trunken war, vor mehr als zwölf Jahren. Diese Abgeschmacktheit des Lametrie, die vergessen war und die Ihr wieder belebt, hat nicht mehr Verhältniß zur Philosophie und zur Encyklopädie, als ein liederliches Buch zur Kirchengeschichte, und doch verbindet Ihr alle diese Anklagen zusammen."

Der Inhalt des Palissot'schen Dramas, welches sichtlich den „Femmes savantes" von Molière nachgeahmt ist, ist kürzlich folgender. Eine Witwe, Cydalise, ist für die modernen Philosophen und ihre Lehren schwärmerisch eingenommen. Ihre Tochter Rosalie sollte nach dem Willen ihres verstorbenen Mannes einen Offizier, Damis, heirathen, die Mutter aber will sie an Valère, einen von ihr hochverehrten Philosophen, geben, der in seiner Bewerbung von zwei philosophischen Freunden, Marphutius und Theophraste, besonders aber von seinem Bedienten Frontin, dem er den hochtrabenden Namen Carondas beigelegt hat, unterstützt wird. Der Bediente des Offiziers, Crispin, fängt einen Brief von Valère an seine Freunde auf, worin er sich über Cydalise's Verschrobenheit lustig macht. Auch diese Katastrophe ist aus dem Molière'schen Lustspiel entlehnt. Wie dort Philaminte über Trissotin, den bel esprit, so wird hier Cydalise dadurch über die Falschheit und Gemeinheit der Philosophen factisch aufgeklärt, entläßt

sie mit Schimpf aus ihrem Hause und vermählt ihre Tochter schließlich mit Damis. Cydalise ist als philosophischer Blaustrumpf mit einiger Laune gezeichnet und in ihrer Pedanterie mit der natürlichen Anmuth und Klugheit ihrer Tochter contrastirt. Dem Sophisten Valère ist Damis als Kritiker vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes gegenübergestellt. Die schwache Bewegung der Handlung wird eigentlich durch das Kammermädchen Cydalise's, Marton, und durch die beiden Bedienten, Frontin und Crispin, in recht abgedroschenen Wendungen hervorgebracht. Diese haben auch die Rolle, in ein paar groben Späßen die Consequenzen der neuen Philosophie zu veranschaulichen. Frontin versucht seinem Herrn die Tasche zu leeren. Dieser ertappt ihn darüber und er entschuldigt sich nun mit der Lehre von der Gemeinschaft der Güter, vom persönlichen Interesse u. s. w. Valère belehrt ihn, daß man zwar stehlen dürfe, daß man sich aber nicht müsse ertappen lassen.

Crispin erscheint im dritten Acte auf allen Vieren, eine Salatstaude kauend, den Naturzustand anzupreisen. Palissot versicherte, daß er nur Diderot, nicht Rousseau, habe treffen wollen. Er hatte diesem ein Exemplar des Stücks zugesandt, weil er wußte, daß er mit Diderot brouillirt war. Rousseau aber schickte es mit der Antwort zurück, daß er geschaudert habe, sich darin gelobt zu sehen, und daß man vergäße, wie er die Ehre gehabt habe, der Freund eines in diesem Libell unwürdig verschwärzten und verleumdeten Mannes zu sein.

Die Frau von R., welche Diderot nach Palissot's Angabe durch eine unverschämte Satire, die er jedoch nicht nennt, beleidigt haben sollte, war die Fürstin von Robecq, die Tochter des Marschalls von Luxembourg. Sie muß allerdings gegen die Encyklopädisten irgendwie eingenommen gewesen sein, denn sie war es, welche den Befehl zur Aufführung des Stücks bei Herrn von Choiseul betrieb. Bei der ersten Darstellung erschien sie selbst, obwol sie sehr kränklich war, mußte jedoch nach dem ersten Act ihre Loge verlassen.

Génin in dem Artikel „Diderot" der zweiten Ausgabe der „Biographie universelle" behauptet, daß der, welcher die Fürstin von Robecq und die Gräfin von Lamarck beleidigt habe, Grimm gewesen sei. In den Streitigkeiten über Diderot's Dramen veröffentlichte Deleyre im Interesse Diderot's, um ihn von dem Vorwurf des Plagiats zu befreien, den Palissot ihm gemacht hatte, eine Uebersetzung von Goldoni's Stücken „Il vero amico" und „Padre di famiglia", zu welcher Grimm zwei Vorreden schrieb, die für jene Damen sehr verletzend waren. Beide waren nicht gezeichnet. Man schrieb sie Diderot zu, und Palissot versicherte dies Voltaire positiv. Die

Damen wurden indessen besser unterrichtet und bedrohten Grimm mit ihrer Rache, welcher schwieg. Nun trat, wie Génin versichert, Diderot hervor und erklärte sich für den Verfasser. Man wußte das Gegentheil, begnügte sich mit diesem großmüthigen Schritt und ließ die Sache auf sich beruhen. So Génin. Ich finde nirgends eine Spur, wo Diderot jene Erklärung gegeben haben soll.

Der Abbé Morellet nahm es auf sich, die Philosophie zu rächen. Er war Diderot sehr anhänglich. Ursprünglich Theologe, war er frühzeitig von Lyon nach Paris gekommen und hatte den Weg durch die Sorbonne gemacht. Er besuchte Diderot zuerst verstohlen des Sonntags früh und wurde von seiner geistrichen Unterhaltung hingerissen. Er hat in seinen „Mémoires" (2 Bde., Paris 1823), die nach seinem Tode 1820 erschienen, I, 29 fg., ein ausführlicheres Bild davon gegeben. „Diderot's Gespräch", sagt er, „hatte eine große Macht, einen großen Reiz. Seine Discussion war belebt, vollkommen aufrichtig, subtil ohne Dunkelheit, mannichfaltig in ihren Formen, glänzend von Phantasie, fruchtbar an Ideen und anregend dazu für andere. Man ließ sich darin stundenlang wie auf einem klaren Strom gehen, dessen Ufer reiche mit schönen Wohnungen geschmückte Gefilde sind. Ich habe wenig geistige Vergnügungen gehabt, die ich höher stellen könnte als diese Unterhaltungen, und werde mich ihrer stets erinnern." Komischerweise traf Morellet bei Diderot mit einem sehr orthodoxen Geistlichen, dem Abbé d'Argenteuil, zusammen, der ebenfalls von dem Reiz der Conversation Diderot's unwiderstehlich angezogen ward. „Wir erschienen uns", sagt Morellet, „comme deux libertins honteux." Nach der Flucht des Abbé de Prades setzte Morellet seine Besuche bei Diderot fort, „mais en cachette, propter metum Judaeorum". Er arbeitete für die Encyklopädie metaphysische und theologische Artikel, warf sich hinterher aber vorzüglich auf die Staatswirthschaft. Auf einer Reise durch Italien hatte er auf einer Bibliothek eine Handschrift vom „Directorium

Inquisitorum" des aragonischen Großinquisitors d'Eymeric vom Jahre 1358 gefunden und einen Auszug daraus drucken lassen, der sich auf Thatsachen beschränkte, die aber, gerade in ihrer einfachen Gestalt, einen furchtbaren Eindruck machten. Er erwarb sich hierdurch für immer die Freundschaft Voltaire's, der ihn scherzend den Abbé Mords-les zu nennen pflegte.

Dieser Mann war es, der nach der ersten Aufführung der „Philosophen" in seinem Unwillen eine Broschüre dagegen schrieb: „La préface de la comédie des philosophes ou vision de Charles Palissot." Weil er darin die Anwesenheit der fast sterbenden Fürstin Robecq misfällig berührt hatte, wurde er auf die Bastille geschickt. Inzwischen starb die Prin-

zessin, die er als quoique mourante im Theater getadelt hatte, wirklich. Ihre Mutter verwandte sich selbst für ihn, und so ließ man ihn nach einigen Wochen wieder frei. Er erzählt diesen Vorgang in seinen „Mémoires“ mit allen Nebenumständen und mit der Bemerkung, daß er dieser Haft sehr dankbar sein müsse, weil sie seinen Ruf sehr schnell und in einer für ihn sehr vortheilhaften Weise erhöht habe.

Diderot sollte indessen mit Palissot noch zweimal während seines Lebens sich berühren. Palissot rastete nicht in seinem Gegenkampf gegen die, welche er für seine Feinde hielt. Im Jahre 1770 verfaßte er eine dreiactige Komödie in Versen: „Le satirique“, welcher er später den Namen „L'homme dangereux“ gab. Er machte das größte Geheimniß aus seiner Autorschaft und verbreitete deshalb sogar das Gerücht, daß das Stück eine heftige Satire gegen ihn selbst sei. Der Marschall von Richelieu patronisirte ihn. Herr von Sartines wendete sich an Diderot, um von ihm ein Urtheil über das Drama zu erhalten, das ihn darüber ins Klare setzen könnte, ob er, als Polizeiminister, die Aufführung gestatten solle oder nicht. Das Schreiben Diderot's an Herrn von Sartines vom Juni 1770 besitzen wir noch. Es ist das letzte Schriftstück in der Ausgabe seiner Werke von Brière, XXII, 379—383. Diderot, wie daraus hervorgeht, weiß nicht, daß Palissot der Verfasser ist. „Was ist“, fragt er, „die Moral des Stücks? Daß man jedem Menschen von Geist, aber ohne Grundsätze und ohne Rechtschaffenheit, seine Thür verschließen muß. Man wird sie auf den Verfasser selbst anwenden. Das Schicksal, das ihn erwartet, ist die Verachtung und eine Wohnung an der Seite Palissot's. Ich glaube nicht, daß das Stück von diesem letztern ist. Man ist nicht nichtswürdig und unerschrocken genug, um sich selbst zu spielen und sich von seiner eigenen Schändlichkeit Trophäen zu machen.“ Er analysirt nun das Lustspiel und zeigt, daß es ein schwaches Seitenstück zu Gresset's „Méchant“ ist, ohne die Anmuth und Leichtigkeit desselben zu besitzen. Schließlich warnt er Herrn von Sartines, seinen Namen bei der Nachwelt dadurch zu beflecken, daß er die Erlaubniß zur Aufführung eines Stücks gebe, in welchem öffentlich diejenigen seiner Mitbürger beschimpft würden, die von der französischen Nation, die von ganz Europa hochgehalten werden. „Die Philosophen sind heutzutage nichts, aber sie werden auch an die Reihe kommen. Man wird von ihnen sprechen; man wird die Geschichte der von ihnen erduldeten Verfolgungen schreiben; man wird die unwürdige und platte Art schildern, wie man sie auf den öffentlichen Theatern behandelt hat; und wenn man in dieser Geschichte, wie nicht zu zweifeln, Ihren Namen nennt, so muß es mit Lob geschehen.“ Herr von Sartines unterdrückte das Stück, weil

durch einen Zufall die Autorschaft Palissot's trotz seiner Intrigue bekannt geworden war.

Richtiger müßten wir vielleicht sagen, gerade durch seine Intrigue. Um nämlich nicht als Verfasser zu gelten, hatte er den Abbé de Voisenon gebeten, all seinen Credit aufzubieten, die Erlaubniß zur Aufführung des Stücks zu verhindern, da sie ihm zu sehr schaden würde. Es war dem Abbé endlich auch geglückt, das Verbot zu erwirken. Als dies aber geschehen, kam Palissot zu ihm und gestand ihm, daß er der Verfasser wäre, um ihn zu bewegen, das Verbot wieder rückgängig zu machen. Aus dieser Anekdote geht hervor, daß Diderot's Urtheil nicht die directe Ursache des Verbots war.

Im Jahre 1782 glaubte Palissot seine Zeit gekommen. Es gelang ihm, seine Stücke zur wiederholten Aufführung zu bringen. Mit dem „Tuteur" fing er an; der „L'homme dangereux" folgte; und am 20. Juni wurden auch „Die Philosophen" wieder gespielt. Grimm in seiner „Correspondance" berichtet im Mai und Juni 1782 ausführlich über diese Darstellungen, deren Motiv ihm unerklärlich war. Jedes Stück hatte etwa fünf bis sechs Wiederholungen. Das Haus war halb leer; das Ganze ließ kalt; einzelne Scenen, einzelne Verse wurden beklascht. Die Erscheinung Crispin's in den „Philosophen" auf allen Vieren wurde als eine Besudelung der Manen Rousseau's empfunden. Im Jahre 1782 aber ließ Palissot seine „Philosophes" so drucken, wie sie am 20. Juni 1782 zuerst wieder mit dem vierfüßigen Crispin zur Aufführung gelangt waren.

Diderot selber reagirte gegen Palissot's Angriff 1760 durch eine humoristische Erhebung über das ganze Geschlecht derjenigen Feinde der Philosophie, zu denen Palissot gehörte, in seinem unsterblichen Dialog: „Le Neveu de Rameau." Er gab darin eine meisterhafte Physiologie des ganzen Sittenzustandes von Paris, aus welchem solche verworfene Existenzen, wie Palissot, naturnothwendig hervorgehen mußten. Wir erwähnen dieses Dialogs hier nur erst vorläufig und werden nach der Schilderung von Diderot's theatralischen Versuchen darauf zurückkommen. Diderot scheint seinen Dialog ganz geheim gehalten zu haben, weil er ihm zu gefährlich hätte werden können.

Voltaire schrieb im Jahre 1760 seine Satire: „Le pauvre diable", gegen A. Chaumeix, gegen Fréron und andere. Gegen den letztern richtete er auch ein Lustspiel: „Le Café ou l'Écossaise", das mit großem Beifall gegeben ward und als eine Art Gegenschlag gegen Palissot's „Philosophen" angesehen werden konnte, weil Fréron in seiner „Année littéraire" der unermüdliche Gegner Voltaire's war und als solcher auch die Philosophen

mit seiner Feindschaft nicht vergaß. Voltaire hatte die „Écossaise“ für eine Uebersetzung aus dem Englischen ausgegeben und im Druck Fréron mit Frélon benannt. Als das Stück am 26. Juli 1760 zuerst aufgeführt wurde, substituirte man für Frélon das englische Wasp. Fréron war selbst zugegen und hielt nicht nur mit eherner Stirn alle ihm gespendeten Prädicate von Spion, Kröte, Schlange, Spinne u. s. w. aus, sondern gab auch selber in seinem Journal einen Bericht von der Aufführung, in welchem er die Philosophen lächerlich zu machen suchte. Er schilderte sie nämlich, wie sie sich durch das Parterre vertheilt gehabt hätten, um das Zeichen zum Beifall zu geben, der Abbé Méhégan auf dem linken Flügel, Calchas, d. h. Grimm, auf dem rechten, Dortidius, d. h. Diderot, im Centrum. Von letzterm entwirft er folgendes Caricaturgemälde: „Der furchtbare Dortidius war im Centrum der Armee; man hatte ihn einstimmig zum General erwählt. Sein Gesicht war glühend, seine Blicke wüthend, seine Haare hingen wild umher, alle seine Sinne waren außer sich, wie sie es sind, wenn er, beherrscht von seinem göttlichen Enthusiasmus, auf dem philosophischen Dreifuß Orakelsprüche spendet. Dies Centrum schloß die Kerntruppen ein, d. h. alle, welche an diesem großen Wörterbuch arbeiten, «dessen Suspension (wie Voltaire gesagt hatte) Europa seufzen läßt», die Drucker, die Buchhändler und ihre Ladenjungen.“

Ch. Nisard: „Les ennemis de Voltaire“ (Paris 1853), hat S. 258—262 alles auf diese Aufführung der „Écossaise“ Bezügliche zusammengestellt.

Voltaire faßte den Gedanken, Diderot gerade jetzt in die Akademie zu bringen, um durch eine solche officielle Anerkennung die Angriffe auf ihn und die Philosophie um so mehr niederzudrücken. Am 9. Juli 1760 schreibt er an d'Alembert, daß Choiseul in Ansehung Palissot's blos den Damen gefällig gewesen sei, und fährt fort: „Mit Einem Wort, man muß Diderot in die Akademie bringen; das ist die schönste Rache, die man aus dem Stück gegen die Philosophen ziehen könnte. Die Akademie ist empört gegen Franc de Pompignan, sie wird ihm mit Vergnügen diese Ohrfeige geben. Ich werde ein Freudenfeuer anzünden, wenn Diderot ernannt sein wird und ich werde es thun mit dem Requisitorium von Joly de Fleury und dem Declamatorium des Franc de Pompignan. Ach, wie süß würde es sein, Diderot und Helvétius auf einmal aufzunehmen! Aber unser Jahrhundert ist eines so großen Schlags nicht würdig. Guten Abend, feste Seele, die ich liebe.“

Voltaire war der unermüdlichste Agitator, der sich viele Organe seiner Agitation zurechtmachte und der deshalb einen beispiellos ausgebreiteten

und lebhaften Briefwechsel unterhielt. In Paris waren d'Argental, Thiriot und d'Alembert seine Correspondenten. D'Argental mußte ihm alles besorgen, was sich darauf bezog, seine Stücke auf das Theater zu bringen; Thiriot mußte ihm allen persönlichsten Klatsch, alle brauchbaren Anekdoten liefern; d'Alembert mußte ihm alle Vorgänge bei der Akademie, alle wissenschaftlich wichtigen Neuigkeiten, alle bedeutsamern Aeußerungen aus seiner Correspondenz mit Luc, d. h. mit dem Könige von Preußen, berichten. Aber der Agitator kannte auch seine Leute. Er wußte, daß Festigkeit nicht die Stärke seines Freundes d'Alembert war, den er Bertrand und sich selbst Raton zu nennen pflegte. Ebendeshalb schließt er den obigen Brief mit den Worten: „Bon soir, âme ferme, que j'aime!"

Diese feste Seele ermangelt denn auch nicht, ihm wiederholt die Unmöglichkeit der Erfüllung seines Wunsches darzuthun. Zuerst am 17. Juli antwortet er ihm in diesem Bezuge: „Ich hätte mehr Lust als Sie, Diderot in der Akademie zu sehen. Ich fühle alles Gute, was für die gemeinsame Sache sich daraus ergeben würde; aber dies ist unmöglicher, als Sie sich vorstellen können. Die Personen, von denen Sie mir sprechen, würden sich vielleicht für ihn verwenden, aber schwach; die Frauen würden schreien und den Sieg davontragen.

„Mein lieber Philosoph, es bleibt nichts übrig, als auf den Ruinen von Jerusalem zu weinen, falls man nicht lieber, wie Sie, zu lachen liebt."

Voltaire läßt ihn sobald nicht los. Man sieht, daß es ihm vor allen Dingen darum zu thun ist, die Wahl in Gang zu bringen, sollte sie auch nicht glücken.

Am 24. Juli schreibt er: „Die Zulassung Diderot's zur Akademie scheint mir keineswegs unmöglich, wenn sie aber unmöglich ist, so muß man sie versuchen. Ich betrachte diesen Versuch, wie unfruchtbar er vielleicht sei, als einen wesentlichen Schlag." Er hofft noch immer auf die Hülfe der Pompadour und gibt schon Rathschläge, wie sich Diderot bei den unerlaßlichen Visiten, die einer Aufnahme in die Akademie vorangehen, zu benehmen habe, seinen Erfolg zu sichern.

Aehnliche Briefe schrieb er an d'Argental, an Duclos, an Frau von Epinay. Duclos schmeichelte er; im August 1760 sagte er ihm: „Sie werden die Ehre haben, die Verfolgung beendet, die Literatur gerächt und die Ruhe eines der schätzenswerthesten Menschen von der Welt gesichert zu haben, der ohne Zweifel Ihr Freund ist." Die Frau von Epinay annustrte er mit dem weiblichen Einfluß: „Diderot hat nur Eins zu thun, aber dies muß er thun. Er muß irgendeinen berühmten Tropf, irgendeinen Fanatiker,

ohne irgendeinen andern Zweck, als ihm zu gefallen, zu verführen suchen. Er hat drei Monate vor sich, um die Frommen zu besänftigen; das ist mehr, als er braucht. Man führe ihn bei Madame — oder Madame — oder Madame — Montags ein. Dienstags möge er mit ihr beten; Mittwoch mit ihr zu Bett gehen; dann wird er in die Akademie eintreten, wie und wann er will. Rechnen Sie, daß man in der Akademie sehr disponirt ist. Ich empfehle vor allem das Geheimniß. Wenn Diderot nur Eine Fromme in seinem Aermel oder anderswo hat, so stehe ich für den Erfolg."

Er machte im Briefwechsel mit d'Alembert aus Palissot das Substantivum Palissoterie und meinte, der Herzog von Choiseul habe die Komödie nur aus einer übertriebenen Gefälligkeit gegen eine arme Kranke spielen lassen. Madame de Robecq war nämlich die Geliebte des Herzogs gewesen. Einige Monate kam er gegen d'Alembert immer wieder auf sein Project zurück.

Noch am 9. Febr. 1761 schreibt er von Ferney: „Werden Sie Diderot nicht in die Akademie bringen, um ihm diesen schwachen Trost für alle Ungerechtigkeiten, die er erduldet hat, zu schaffen?" Aber, wie gesagt, d'Alembert war nicht der Mann dazu, den Vorschlag zu wagen, und so war bald nicht weiter die Rede davon. Man behauptet, der König habe geäußert, daß er die Wahl Diderot's nicht bestätigen werde, weil er zu viel Feinde habe. Wenn d'Alembert vorsichtig war, so war es der leidenschaftliche Voltaire nicht weniger, nur, daß er in der Wahl seiner Mittel nicht blöde war. Eine Hauptredensart, die in der ganzen zweiten Hälfte des Briefwechsels zwischen beiden beständig wiederkehrt, ist, die Kastanien aus dem Feuer zu ziehen, ohne sich die Hände zu verbrennen. An sich denken sie immer zuerst, wie wir dies schon gesehen haben, als die Encyklopädie bedroht ist, d'Alembert von ihrer Redaction zurücktritt und Voltaire in äußerster Unruhe lebt, bis er seine Papiere zurück hat. Von Diderot fordert er sogar seine Briefe zurück, welche dieser ihm verweigert, weil er im Beharren auf solcher Forderung eine Beschimpfung erblicken mußte. Als Palissot seine „Philosophen" zur Aufführung bringt, sind die ersten Worte, welche d'Alembert an Voltaire darüber schreibt: „Wir sind nicht persönlich angegriffen, weder Sie noch ich. Die einzig Gemishandelten sind Helvétius, Diderot, Rousseau, Duclos, Madame Geoffrin und Mademoiselle Clairon, welche gegen diese Infamie gedonnert hat." Von Diderot hatte Voltaire noch am 15. Oct. 1759 an d'Alembert geschrieben: „Ihr armer Diderot hat sich zum Sklaven der Buchhändler gemacht und ist der der Fanatiker geworden. Hätte ich einen stärkern Ausdruck, als den der Verachtung und Verwünschung, so würde ich mich seiner für alles, was in Paris vorgeht,

bedienen." Aber der Muth Diderot's, die Fortsetzung der Encyklopädie auch ohne d'Alembert zu versuchen, blieb bei Voltaire nicht ohne aufrichtige Anerkennung, sowie umgekehrt Diderot an Voltaire ganz aufrichtig den großen Schriftsteller bewunderte, dessen Werke ihn bezauberten. Er erblickte in ihm nicht nur den aufgeklärten Philosophen, der mit nie nachlassender Rüstigkeit den Aberglauben, die Unwissenheit, den religiösen Fanatismus, die Tyrannei, genug alles, was Voltaire kurzweg das Infame zu nennen pflegte, in allen seinen Formen bekämpfte, sondern auch den Dichter, den Geschichtschreiber, den Publicisten, den ästhetischen Kritiker und den Sittencensor des damaligen Europa, der sich allen Ungerechtigkeiten, allen Schandthaten, allen brutalen Verhöhnungen der Humanität mit Nachdruck und Ernst entgegensetzte und die verfolgte Unschuld, die Armen und Unterdrückten, mit persönlicher Aufopferung in seinen gefürchteten Schutz nahm. Voltaire, ein Dichter, ein Literat, hatte sich zu einer wahrhaft fürstlichen Existenz emporgehoben und hätte in einer absoluten Unabhängigkeit leben können, hätte seine grenzenlose Eitelkeit ihm dies erlaubt. Sie war seine Schwäche, die ihn oft zu Handlungen verführte, welche seines bessern Selbstes völlig unwürdig waren, z. B. gegen Friedrich II., gegen Rousseau, gegen Schufte wie Fréron sogar. Diese Eitelkeit war es, welche ihn die Kunst lehrte, andern zu schmeicheln, um von ihnen wieder geschmeichelt zu werden, wie dies in dem Briefwechsel mit d'Alembert oft so widrig zu Tage kommt. Seine verletzte Eitelkeit kannte in ihrer Leidenschaft keine Rücksicht, keine Moral. Es war daher übel, sich von ihm abhängig zu machen. So sehr Diderot ihn von jeher bewunderte, so wichtig es ihm war, diese erste literarische Macht des damaligen Frankreich, ja Europas, zur Hülfsgenossin zu besitzen, so sehr wußte er doch ihm gegenüber seine Selbständigkeit zu wahren. Er wollte sich die Freiheit seines Urtheils und seiner Handlungen erhalten und vermied es daher, mit ihm in einen dauernden Briefwechsel zu gerathen, überhaupt sich specieller gegen ihn zu äußern. Geschah es einmal, so geschah es auch mit aller Freimüthigkeit, wie dies sein Urtheil über Voltaire's „Tancrède" (1760), über dessen „Guèbres" (1769), dessen „Geschichte des Parlaments" (1770) u. s. w. darthut.

Voltaire hatte ihn um sein Urtheil über den „Tancrède" ersucht, der am 30. Sept. 1760 zuerst aufgeführt war. Zugleich hatte er ihm eine Gesammtausgabe seiner Werke zum Geschenk gemacht. Endlich am 28. Nov. 1760 antwortete er Voltaire. Wir übergehen hier die erste Hälfte des



Briefs, welche die geistreiche Kritik des „Tancrède" enthält; die zweite aber nehmen wir auf, weil sie für die Charakteristik Diderot's zu wichtig ist

und sein Verhalten den auf ihn gemachten Angriffen gegenüber schildert. Er schreibt:

„Herr Thiriot hat mir in Ihrem Auftrage ein vollständiges Exemplar Ihrer Werke geschickt. Wer verdiente es mehr, als derjenige, der es zu denken und seit zehn Jahren für jeden, der es hören will, zu bekennen den Muth gehabt hat, daß es keinen französischen Schriftsteller gibt, den er mehr liebt als Sie? Wahrlich, wie viel verschiedene Kränze vereinigen sich auf diesem Haupt! Sie haben die Ernte aller Lorbern gemacht und wir gehen Aehren lesend Ihren Schritten nach, hier und dort einige kleine von Ihnen vernachlässigte Blätter aufraffend, die wir als arme Rekruten, die wir sind, stolz statt einer Cocarde auf unserm Ohr befestigen.

„Sie haben sich, wie man mir sagt, beschwert, daß Sie von mir mitten in dem Skandal, der die Gelehrten so erniedrigt und die Weltleute so ergötzt hat, nicht sprechen gehört haben. Dies rührt daher, mein theuerer Meister, weil ich glaubte, daß es mir zukäme, mich ganz zur Seite zu halten; weil diese Stellung sich mit dem Anstand und mit der Sicherheit gleichmäßig vereinigte; weil man in solchem Fall dem Publikum die Sorge der Rache überlassen muß; weil ich weder meine Feinde noch ihre Werke kenne; weil ich weder die «Petites lettres sur de grands philosophes» noch die dramatische Satire gelesen habe, in der ich als ein dummer Tropf und als ein Schuft behandelt bin; noch jene Vorreden, in denen man sich wegen einer begangenen Nichtswürdigkeit damit entschuldigt, daß man mir vorgebliche Schlechtigkeiten, die ich nicht gethan habe, und alberne Empfindungen zuschreibt, die ich niemals gehabt habe.

„Während die ganze Stadt in Aufruhr war, durchging ich in der friedlichen Zurückgezogenheit meines Stübchens Ihre allgemeine Geschichte. Welch ein Werk! Da sieht man Sie erhaben über dem Erdball, der zu Ihren Füßen sich dreht, wie Sie bei den Haaren der Reihe nach alle die berühmten Verbrecher ergreifen, welche die Erde umgewälzt haben; wie Sie uns dieselben hüllenlos und nackt zeigen, ihre Stirn mit einem heißen Eisen kennzeichnen und sie in den Koth der Schmach hinabstoßen, auf immer darin zu bleiben.

„Die andern Geschichtschreiber erzählen uns Thatsachen, um uns Thatsachen zu lehren; Sie, um im Grunde unserer Seele einen starken Unwillen gegen die Lüge, die Unwissenheit, die Heuchelei, den Aberglauben, den Fanatismus, die Tyrannei zu erregen, und dieser Unwille bleibt, wenn das Gedächtniß der Thaten vergangen ist.

„Es scheint mir, als ob ich erst, seit ich Sie gelesen habe, wüßte, daß zu allen Zeiten die Anzahl der Schlechten größer und stärker, die der

braven Leute klein und verfolgt gewesen ist; daß dies ein allgemeines Gesetz ist, dem man sich unterwerfen muß; daß von allen Verführungen die größte die des Despotismus ist; daß selten ein leidenschaftliches Wesen, wie glücklich es auch beanlagt sei, nicht viel Uebles thut, wenn es alles vermag; daß die menschliche Natur verderbt ist und daß, wie es kein großes Glück ist zu leben, so auch kein großes Unglück zu sterben.

„Doch habe ich «La vanité», «Le pauvre diable» und «Le Russe à Paris» gelesen; die wahre Satire, die Horaz geschrieben hatte, und welche Rousseau und Boileau nicht kannten, da ist sie, mein theuerer Meister. Alle diese flüchtigen Dichtungen sind reizend.

„Es ist gut, daß diejenigen unter uns, welche Dummheiten zu machen versucht sind, wissen, daß an den Ufern des Genfersees ein Mann mit einer großen Peitsche sich befindet, deren Stachel sie bis hierher erreichen kann.

„Aber sollte ich diese Plauderei endigen, ohne Ihnen ein Wort über die große Unternehmung zu sagen? Das Manuscript wird unverzüglich vollendet, die Platten werden gestochen sein und wir werden elf Bände auf unsere Feinde werfen. Wenn es Zeit sein wird, werde ich Ihre Hülfe anrufen. Leben Sie wohl, mein Herr und theuerer Meister, und verzeihen Sie meiner Trägheit. Haben Sie stets Freundschaft für mich; denken Sie zuweilen daran, daß es niemand in der Welt gibt, dessen Leben dem Universum kostbarer sei als das Ihre.

„Et Pompignianos semel arrogantes sublimi tange flagello."

Ein so schmeichelhafter Brief fand bei Voltaire einen dankbaren Widerhall. Er antwortete Diderot im December 1760 mit nicht weniger schmeichelhaften Wendungen, bewunderte seine unglaubliche Thätigkeit, erklärte ihn für einen der Welt nothwendigen Menschen, der geboren sei, den Fanatismus und die Heuchelei zu zerstören, lobte, daß er sich zurückgehalten und gearbeitet habe, und führte ihm die Zeitumstände in hoffnungsvollem Lichte vor, denn der König sei von allen Machinationen der Jansenisten unterrichtet; die Jesuiten befänden sich im Dreck; Frau von Pompadour beschütze die Wissenschaften, und der Herzog von Choiseul habe eine edle und aufgeklärte Seele.

Einige Jahre finden wir eine Pause in der Correspondenz, bis Voltaire am 25. Sept. 1763 Diderot die Mittheilung macht, daß die Kaiserin von Rußland ihm die Vollendung der Encyklopädie in Riga anbiete. Diderot hatte schon am 3. Oct. 1762 an Fräulein Voland davon geschrieben.

„Was sagen Sie", schreibt Voltaire, „ruhmreicher Philosoph, von der Kaiserin von Rußland? Finden Sie nicht, daß ihr Anerbieten die stärkste Ohrfeige ist, die man der Backe eines Omer appliciren könnte? In welcher

Zeit leben wir? Frankreich verfolgt die Philosophie und die Scythen begünstigen sie. Herr von Schuwalow trägt mir auf, von Ihnen die Einwilligung zu erhalten, daß Rußland mit dem Druck Ihrer Encyklopädie beehrt werde."

Diderot antwortete am 29. Sept. 1763: „Mein theuerer und hochberühmter Bruder, wir werden zur Vollendung der Encyklopädie weder nach Berlin noch nach Petersburg gehen, weil man sie in diesem Augenblick hier druckt und ich die Correcturen vor Augen habe. Doch still! Gewiß ist das Anerbieten der Kaiserin von Rußland eine enorme Ohrfeige für meine Feinde, aber glauben Sie, daß es die erste dieser Art sei, welche diese Schurken empfangen haben? O nein. Es ist schon mehr als zwei Jahre, daß dieser König von Preußen, der wie Sie denkt, der an die kleinsten Dinge denkt, während er die größten vollbringt, ihnen eine ganz gleiche beigebracht hatte. Wenn Sie die Güte haben, in meinem Namen ein Wort an Herrn von Schuwalow zu schreiben, worum ich Sie bitte, so werden Sie nicht verfehlen, bei ihm diese Uebereinstimmung zwischen der regierenden Fürstin und dem größten Monarchen geltend zu machen. Beide haben nicht verschmäht, uns die Hand zu reichen, und das unter Umständen, wo man sich mit einem literarischen Unternehmen nur dann beschäftigt, wenn man einen jener seltenen Köpfe erhalten hat, die alles auf einmal umfassen. Aus den uns gemachten Anerbietungen sehe ich, daß man nicht weiß, daß das Manuscript der Encyklopädie uns nicht gehört; daß es im Besitz der Buchhändler ist, die es mit ungemeinen Kosten erworben haben, und daß wir ohne Untreue kein Blättchen davon nehmen können. Wie dem auch sei, glauben Sie nicht, daß die Gefahr, die ich mit meiner Arbeit in der Mitte von Barbaren laufe, mich kleinmüthig macht. Unser Wahlspruch ist, ohne Gnade für die Abergläubischen, die Fanatiker, die Unwissenden, die Narren, die Schlechten und die Tyrannen, und ich hoffe, daß Sie es an mehr als einem Ort erkennen werden. Heißt man Philosoph für nichts? Was? Die Lüge sollte ihre Märtyrer haben und die Wahrheit sollte nur von Feigen gepredigt werden? Was mir an den Brüdern gefällt, ist, sie nicht sowol durch den Haß und die Verachtung dessen, was Sie das Infame nennen, vereinigt zu sehen, als durch die Liebe zur Wahrheit, durch den Trieb zum Wohlthun und durch den Geschmack des Wahren, Guten und Schönen, eine Art von Trinität, die etwas mehr werth ist als die ihre. Es ist nicht genug, mehr zu wissen als sie, man muß ihnen auch zeigen, daß wir besser sind und daß die Philosophie mehr gute Menschen macht als die ausreichende und wirksame Gnade. Freund Damilaville wird Ihnen sagen, daß meine Thür und meine Börse allezeit und allen Unglück-

lichen offen stehen, welche mein gutes Geschick mir zusendet; daß sie über meine Zeit und mein Talent verfügen, daß ich sie mit meinem Rath und meinem Geld unterstütze. So diene ich der gemeinsamen Sache, und die Fanatiker, die mich umgeben, sehen es und knirschen vor Wuth. In ihrer Verkehrtheit möchten sie gern, daß ich sie durch irgendeine schlechte Handlung autorisirte, meine Gefühle zu verschreien. Aber wahrhaftig, das wird nicht geschehen! Sie sind darauf beschränkt, zu sagen, Gott werde nicht erlauben, daß ich in meiner Ungläubigkeit sterbe; ein Engel ohne Fehler werde herniedersteigen, mich in meinen letzten Augenblicken zu bekehren, und ich verspreche Ihnen, zu ihrer Abgeschmacktheit zurückzukommen, wenn der Engel herniedersteigt. Diesen Wahnsinn, nur seinen Anhängern Rechtschaffenheit zuzugestehen, ist er nicht dem Christianismus eigenthümlich? Adieu, großer Bruder, gehaben Sie sich wohl; erhalten Sie sich für Ihre Freunde, für die Philosophie, für die Wissenschaft, für die Ehre der Nation, welche nur Sie noch besitzt, und für das Wohl der Menschheit, dem Sie wesentlicher sind als fünfhundert in Eins zusammengeschmolzene Monarchen!

„Ach! großer Bruder, Sie wissen nicht, wie sehr diese Lumpen, die, während sie unaufhörlich das Böse thun, sich eingebildet haben, daß sie allein das Gute zu thun aufbehalten sind, leiden, Sie als den Freund der Menschen, als den Vater der Waisen und den Vertheidiger der Unterdrückten zu sehen. Fahren Sie fort, große Werke (ouvrages) und gute Werke (oeuvres) zu vollbringen, auf daß sie vor Aerger bersten. Adieu, erhabener, rechtschaffener und theuerer Antichrist."

Die Regierung ließ den Druck der Encyklopädie heimlich gewähren. Zuweilen belästigte sie denselben, aber nicht ernstlich. Einmal sollte das Manuscript wieder mit Beschlag belegt werden. Diderot's Tochter erzählt, daß Herr von Malesherbes ihren Vater davon tags zuvor benachrichtigte. Diderot stellte ihm die Schwierigkeit vor, welche es für ihn haben würde, so viel Papiere fortzuschaffen, besonders aber in 24 Stunden Leute zu finden, die es auf sich nehmen würden, sie sicher aufzubewahren.

„Wissen Sie was, antwortete Herr von Malesherbes, schicken Sie dieselben zu mir; bei mir wird sie niemand suchen." Und in der That schickte Diderot die Hälfte seines Cabinets zu dem Beamten, der ihre Nachsuchung anordnete.

Der Encyklopädie wurde jedoch ein heftiger Stoß von innen her gegeben, ohne daß derselbe dem Publikum bekannt ward. Es ist dies eine der merkwürdigsten Geschichten, die in der Literatur vorgekommen sind. Ohne Grimm würden wir nichts davon wissen. Er erzählte sie in seiner „Correspondance" vom 1. Jan. 1771 erst, nachdem alle Gefahr längst vorüber

1771 X

war. Weil dieser Bericht zugleich alle äußere Umstände erwähnt, welche einen Einblick in die Geschichte der Herausgabe der Encyklopädie überhaupt gewähren, so können wir nicht umhin, das Wesentliche davon hier aufzunehmen.

Le Breton, erster ordentlicher Buchdrucker des Königs, war bei dem Unternehmen der Encyklopädie zur Hälfte betheiligt und überdem mit dem Druck des ganzen Werks beauftragt. Die andere Hälfte des Antheils war zwischen drei Buchhändler getheilt, von denen späterhin zwei starben, sodaß Le Breton und Briasson sich an ihre Stelle setzten und die alleinige Herren des Unternehmens blieben. Sie gingen stets von der Maxime aus, daß die Gelehrten arbeiteten Ruhm zu gewinnen, die Kaufleute Reichthümer anzuhäufen. Das Honorar für Diderot wurde nunmehr auf 20000 Livres ein für allemal und auf 2500 Livres für jeden einzelnen Band festgestellt.

Die letzten zehn Bände sollten, um Verfolgungen abzuwenden, auf einmal ausgegeben werden. Le Breton hatte sich das Syndikat der Buchhandlung geben lassen, um von allen Beschlagnahmen, welche die Polizei anordnen könnte, unterrichtet zu sein und um den Hemmungen zuvorzukommen, welche neue Delationen dem Unternehmen bereiten konnten. Die Regierung hatte sich über ihre Duldung in keiner Weise bestimmt erklärt. Ihre ganze Gunst beschränkte sich darauf, daß sie nicht zu wissen schien, daß die Encyklopädie in der größten Druckerei von Paris vollendet ward. Für die Dauer des Drucks beruhigt, wollte Herr Le Breton auch den Gewittern zuvorkommen, von denen er sich für den Zeitpunkt der Veröffentlichung bedroht sah. Er erhob sich daher mit seinem Proten (wie man in den französischen Druckereien den ersten Corrector zu nennen pflegt) ganz in der Stille zum obersten Censor aller Artikel der Encyklopädie. Man druckte sie ganz, wie die Verfasser sie geliefert hatten. Wenn Diderot aber die letzte Correctur jedes Blattes durchgesehen und seinen Befehl zum Abzug (bon à tirer) daruntergesetzt hatte, so bemächtigten sich Le Breton und sein Prote derselben und verstümmelten die Artikel nach ihrem Gutdünken. Sie schnitten weg, was ihnen zu kühn oder sonst geeignet schien, das Geschrei der Frommen und der Feinde der Philosophie zu erregen. Sie machten die besten Artikel zu Fragmenten und erlaubten sich die unverschämtesten Verschweißungen. Wie weit diese mörderische, unglaubliche und infame Operation gegangen ist, läßt sich nicht genau ermessen, denn die Urheber der Schandthat verbrannten das Manuscript in dem Maß, als der Druck vorrückte, und machten das Uebel unheilbar. Le Breton war zwar ein guter Geschäftsmann, aber sonst so beschränkt, daß er nicht einmal den „Almanach royal" verstand, der ihm 30000 Livres jährlicher Renten einbrachte. Er war überdem ebenso feige als beschränkt.

Der Druck des Werks näherte sich seinem Ende, als Diderot sich veranlaßt sah, einen seiner großen Artikel über Philosophie aus dem Buchstaben S nachzusehen und ihn gänzlich verstümmelt fand. Er erstarrte vor Schreck. Er verglich andere Artikel von sich und seinen besten Mitarbeitern und fand überall dieselbe Unordnung, dieselbe Zerstörung durch einen absurden Mörder. Diese Entdeckung versetzte ihn in einen Zustand von Verzweiflung, der an Wahnsinn grenzte.

Grimm war auf dem Lande. Diderot sandte ihm einen Boten, ihm die unglaubliche Schandthat anzuvertrauen und ihn nach Paris zurückzurufen, um mit ihm über den zu fassenden Entschluß zu berathen. Die associirten Buchhändler wurden von der Dummheit und Keckheit ihres Collegen unterrichtet. Sie beschworen Diderot, sie nicht die gerechte Rache theilen zu lassen, welche er berechtigt war, an demjenigen zu nehmen, der ihm so feige mitgespielt hatte. Sie fühlten, daß ein einziges Wort über diese Verrätherei, welches der Philosoph in die öffentlichen Blätter rückte, sie von Grund aus ruiniren würde, weil kein Subscribent nach einer solchen Anzeige die zehn Bände, die man veröffentlichen wollte, nehmen würde. Sie stellten vor, daß das Uebel, da das Manuscript verbrannt worden und da man schon den letzten Band druckte, ohne alle Heilung sei. Grimm wurde durch diese Vorstellungen nicht sonderlich bewegt, denn es lag Le Breton ob, seine Geschäftstheilnehmer für den Schaden, den er fast zwei Jahre hindurch mit kaltem Blut angerichtet hatte, zu entschädigen. Eine andere Erwägung aber ließ Grimm zum Stillschweigen rathen, die Sicherheit seines Freundes. Diderot konnte das Publikum von dem ihm zugefügten Verrath nicht benachrichtigen, ohne seinen Feinden einen juridischen Beweis in die Hände zu geben, daß er die Encyklopädie trotz der gegen sie verhängten Unterdrückung fortsetze. Dies öffentliche Eingeständniß hätte ihn verdammt, Frankreich sofort zu verlassen. Grimm rechnete darauf, daß nach erfolgter Ausgabe der zehn Bände die Autoren, wenn sie die Verstümmelung ihrer Artikel entdeckten, einen Schrei der Entrüstung erheben würden. Dies geschah jedoch nicht, wahrscheinlich weil zwischen der Abfassung und Veröffentlichung der Artikel eine zu lange Zeit verstrichen war, welche die Autoren ihrer Arbeit entfremdete, die überdies im Auslande und in den Provinzen eher verkauft wurde, als sie eine Zeile davon lesen konnten.

Diderot richtete am 12. Nov. 1764 folgendes Schreiben an Le Breton, das ein ewiges Denkmal seines beispiellosen Frevels bleiben wird:

„Sie sind, mein Herr, mir keinen Dank schuldig; wenn ich auf Sie zurückkomme, so ist es nicht Ihretwegen; Sie haben mir einen Dolch ins

Herz gestoßen, den Ihr Anblick nur noch tiefer darin einsenken würde. Es ist auch nicht die Anhänglichkeit an ein Werk, das ich in dem Zustande, worin es sich befindet, nur verachten kann. Sie haben mich, wie ich glaube, nicht in Verdacht, dem Eigennutz nachzugeben. Hätten Sie mich nicht jederzeit über diesen Verdacht erhoben, so ist, was mir jetzt noch zukommt, so wenig, daß ich von meiner Zeit leicht einen weniger beschwerlichen und viel vortheilhaftern Gebrauch machen könnte. Ich jage auch nicht nach dem Ruhm, ein wichtiges Unternehmen zu beendigen, das mich seit 25 Jahren beschäftigt und seitdem meine Qual ausmacht. In einem Augenblick werden Sie begreifen, wie wenig sicher dieser Ruhm ist. Ich gebe den Bitten des Herrn Briasson nach. Ich kann mich einer Art Mitleid für Ihre Theilhaber nicht erwehren, die an Ihrer Verrätherei ganz unschuldig sind und doch vielleicht mit Ihnen die Opfer derselben werden. Sie haben mich zwei Jahre hintereinander feige betrogen. Sie haben die Arbeit von 20 rechtschaffenen Männern zerstört oder durch ein dummes Vieh zerstören lassen; die Arbeit von Männern, welche Ihnen ihre Zeit, ihre Talente, ihre Nachtwachen umsonst, aus Liebe zum Guten und Wahren und in der einzigen Hoffnung geopfert haben, einige wohlverdiente Achtung dafür zu erwerben, deren Ihre Ungerechtigkeit und Ihre Undankbarkeit Sie beraubt haben wird. Aber denken Sie an das, was ich Ihnen vorhersage: kaum wird Ihr Buch erschienen sein, so werden sie daran gehen, die von ihnen verfaßten Artikel zu lesen. Sie werden mit eigenen Augen das ihnen geschehene Unrecht sehen, Sie werden sich nicht zurückhalten und einen lauten Schrei ausstoßen. Der Schrei eines Diderot, St.-Lambert, Turgot, Holbach, Jaucourt und anderer, so achtungswürdig für Sie und so wenig von Ihnen geachtet, wird von der Menge wiederholt werden. Ihre Subscribenten werden sagen, daß Sie auf mein Werk unterzeichnet haben und daß es fast das Ihrige ist, welches Sie ihnen geben. Freunde, Feinde, Associés, werden ihre Stimme gegen Sie erheben. Man wird das Buch für eine platte und elende Rhapsodie erklären. Voltaire wird uns suchen und nicht finden. Die Journalisten, die nichts sehnlicher wünschen, als uns zu verschreien, werden in der Stadt, in der Provinz, im Auslande verbreiten, daß diese bändereiche Compilation, welche dem Publikum noch so viel Geld kosten soll, nichts als ein Haufen geschmackloser Abfälle ist. Ein kleiner Theil Ihrer Ausgabe wird sich langsam verkaufen und der Rest Ihnen als Makulatur verbleiben. Täuschen Sie sich nicht. Der Schaden wird in keinem genauen Verhältniß zu den Unterschlagungen stehen, welche Sie sich erlaubt haben. Wie wichtig und ansehnlich sie seien, er wird unendlich größer sein als sie. Vielleicht werde ich dann selbst gezwungen sein, den Verdacht von mir

abzuwenden, ein so unwürdiges Verfahren zugestanden zu haben, und ich werde nicht ermangeln. Dann wird man eine Scheußlichkeit erfahren, die seit dem Ursprung des Buchhandels ohne Beispiel ist. In der That hat man jemals von zehn durch einen Drucker heimlich verstümmelten, verfälschten, zerfetzten, entehrten Foliobänden gehört? Ihr Syndikat wird durch einen Zug sich auszeichnen, der, wenn nicht schön, wenigstens einzig ist. Man wird erfahren, daß Sie gegen mich jede Rücksicht, jede Rechtlichkeit, jedes Versprechen aus den Augen gesetzt haben. Zu Ihrem Ruin und dem Ihrer Associés, die man beklagen wird, wird sich, aber für Sie allein, eine Infamie gesellen, von welcher Sie sich nie werden reinigen können. Sie werden mit Ihrem Buch in den Koth geschleift werden, und man wird Sie in Zukunft als einen Menschen anführen, der einer Untreue und Kühnheit sich schuldig gemacht hat, zu denen man keinen Vergleich finden wird. Dann werden Sie vernünftig über Ihre panischen Schrecken und über die feigen Rathschläge der gothischen Barbaren und stupiden Vandalen urtheilen, die Ihnen bei Ihrer Verwüstung beigestanden haben. Was mich anbetrifft, so werde ich, was auch geschehe, gedeckt sein. Man wird erfahren, daß es nicht in meiner Macht stand, weder das Uebel vorher zu ahnen, noch es zu verhindern, als ich es vermuthete. Man wird erfahren, daß ich gedroht, geschrien, berufen habe. Wenn das Werk trotz Ihrer Anstrengungen, es zu verderben, sich hält, wie ich es mehr wünsche als hoffe, so werden Sie nicht mehr Ehre davon ziehen und Sie werden eine nicht weniger tückische, nicht weniger niedrige Handlung vollbracht haben; fällt es aber, so werden Sie im Gegentheil der Gegenstand der Vorwürfe Ihrer Associés und des Unwillens des Publikums sein, gegen welches Sie weit mehr als gegen mich gefehlt haben. Machen Sie übrigens mit dem Rest bei der Ausführung, was Ihnen beliebt; es ist mir gänzlich gleichgültig. Wenn Sie mir meinen Band mit leeren Blättern zurückgeben, so gebe ich Ihnen mein Ehrenwort, ihn nicht eher zu öffnen, als bis mich die Erklärung Ihrer Kupfertafeln dazu zwingt. Ich habe mich das erste mal zu unwohl davon befunden; ich konnte nicht trinken, nicht essen, nicht schlafen. Ich weinte vor Wuth in Ihrer Gegenwart; ich habe vor Schmerz bei mir, vor Ihrem Theilhaber, Herrn Briasson, vor meiner Frau, meinem Kinde und meinem Dienstboten geweint. Ich habe zu viel gelitten und leide noch zu viel, um mich derselben Pein noch einmal auszusetzen. Und zudem ist gar kein Gegenmittel möglich. Man muß alle widrigen Zufälle, denen Sie uns preisgegeben haben, über sich ergehen lassen. Sie haben mich mit einer unbegreiflichen Unwürdigkeit behandelt, aber zum Entgelt dafür laufen Sie Gefahr, streng bestraft zu werden. Sie haben vergessen, daß Sie Ihre

ersten Erfolge nicht dem Gewöhnlichen verdankten; daß es vielleicht kaum zwei Menschen gibt, welche sich die Mühe gegeben hätten, eine Zeile Geschichte, Geographie, Mathematik und selbst Technik zu lesen, sondern daß, was man darin gesucht hat und suchen wird, die feste und kühne Philosophie einiger unserer Arbeiter ist. Sie haben dieselbe ohne Urtheil, ohne Schonung, ohne Geschmack castrirt, zerstückelt, verstümmelt. Sie haben uns geschmacklos und platt gemacht. Sie haben aus Ihrem Buch alles verbannt, was darin den Reiz ausmachte, das Pikante, das Interessante und die Neuheit. Sie werden dafür durch den Verlust an Geld und Ehre gezüchtigt werden. Das ist Ihre Sache. Sie sind in dem Alter, zu wissen, wie selten eine schlechte Handlung ungestraft verübt wird; Sie werden es durch den Lärm und das Ungemach, die ich voraussehe, erfahren. Ich kenne mich. In diesem Augenblick, aber nicht eher, wird das Rachegefühl des Unrechts und des Verraths, welche Sie mir angethan haben, aus meinem Herzen schwinden und ich werde die Dummheit begehen, mich über ein Misgeschick zu betrüben, welches Sie selbst sich zugezogen haben werden. Möchte ich ein schlechter Prophet sein! Aber ich glaube es nicht. Es wird sich nur um ein Mehr oder Weniger handeln, und mit der Schar von Miswollenden, die uns umgibt und uns beobachtet, ist das Mehr viel wahrscheinlicher als das Weniger. Geben Sie sich nicht die Mühe, mir zu antworten. Ich werde Sie nie wiedersehen, ohne daß alle meine Sinne sich sträuben und ich werde Sie nicht ohne Schaudern lesen.

„Das wäre also das Resultat von fünfundzwanzigjährigen Arbeiten, Mühen, Ausgaben, Gefahren und Quälereien aller Art! Ein Alberner, ein Gothe zerstört alles in Einem Moment; ich spreche von Ihrem Schlächter, von dem, welchem Sie aufgetragen haben, uns zu zerstücken. Es findet sich am Ende, daß der größte Schaden, den wir erlitten haben, daß die Verachtung, der Hohn, der Miscredit, der Ruin, die Verlachung uns von dem vornehmsten Eigenthümer der Sache treffen! Wenn man ohne Energie, ohne Tugend, ohne Muth ist, so muß man gegen sich gerecht sein und die gefahrvollen Unternehmungen andern überlassen. Ihre Frau versteht sich auf Ihre Interessen besser als Sie; sie weiß besser, was wir der Verfolgung und den Verboten verdanken, die man in den Straßen gegen uns ausgerufen hat; sie hätte niemals wie Sie gehandelt.

„Adieu, Herr Le Breton! Von hier über ein Jahr erwarte ich Sie, wenn Ihre Arbeiter selbst den würdigen Dank kennen werden, den sie von Ihnen empfangen haben. Man würde, überzeugt sein, daß, wenn Ihre Axt nur auf mich gefallen wäre, dies, Ihnen unendlich zu schaden, hingereicht hätte, aber, Gott sei Dank, sie hat niemand verschont. Wie würde

der Baron Holbach, wenn ich ihm ein Wort sagte, Sie sammt Ihren Kupfertafeln auf die Weide schicken! Ich höre gleich auf; denn es ist schon genug, aber es geschieht, um mein Leben lang nicht wieder darauf zurückzukommen. Ich muß Act von Ihnen nehmen; man muß, wenn es Zeit sein wird, sehen, daß ich Ihr gehässiges Verfahren fühlte, wie ich es mußte, und daß ich alle Folgen vorhersah. Bis zu diesem Augenblick werden Sie von mir nicht weiter reden hören. Ich werde zu Ihnen kommen, ohne Sie zu bemerken; Sie werden mich verbinden, auch mich nicht weiter zu bemerken. Ich wünsche, daß alles den glücklichen und friedlichen Ausgang habe, womit Sie sich schmeicheln; ich werde mich in keiner Weise widersetzen. Komme ich aber, zum Unglück für Sie, in den Fall, meine Apologie zu veröffentlichen, so wird sie bald gemacht sein. Ich brauche nur nackt und einfach die Thatsachen von dem Augenblick an zu erzählen, wo Sie in Ihrer Privatautorität und im Geheimniß Ihres kleinen gothischen Comité an den Artikel «Intendant» und an einige andere, von denen ich die Correctur habe, Hand anlegten.

„Schließlich danken Sie Herrn Briasson für den Besuch, den er mir gestern machte. Er kam, als ich mich anschickte, zum Diner zu Herrn Baron von Holbach mit der Gesellschaft seiner und meiner Freunde zu gehen. Sie hätten meine Verzweiflung — der Ausdruck ist nicht zu stark — gesehen; sie hätten nach ihrem Grunde gefragt, ich hätte nicht die Kraft gehabt, ihn zu verhehlen, und Ihr Werk wäre verschrien und verloren gewesen. Ich versprach Herrn Briasson zu schweigen, und ich habe Wort gehalten. Ich habe mehr gethan. Ich habe zwar Herrn Briasson alle Unordnung gesagt, welche Sie angerichtet haben, aber er weiß nicht, wie ich mich ihrer habe vergewissern können; er weiß nicht, daß ich die Bände besitze. Dies ist ein Geheimniß, welches Sie ihm noch vorenthalten können. Ich mache so wenig aus meinem Exemplar, daß ich ohne eine Unzahl von Randbemerkungen, womit es versehen ist, nicht anstehen würde, es Ihnen mitten in Ihre Bude werfen zu lassen. Wär' es nur möglich, die Correcturen von Ihnen zu erhalten, um mit der Hand die von Ihnen unterdrückten Stücke einzuschreiben! Die Forderung ist gerecht, aber ich mache sie nicht; wenn man fähig gewesen ist, das Vertrauen in solchem Grade, als Sie mit dem meinigen gethan haben, zu misbrauchen, so ist man zu allem fähig. Und doch ist es mein Eigenthum, das Eigenthum Ihrer Autoren, welches Sie zurückhalten. Ich gebe es Ihnen nicht, aber Sie, Sie würden es behalten, welchen Eid ich auch leistete, es zu keinem Ihnen im geringsten nachtheiligen Gebrauch zu verwenden. Ich bestehe nicht auf dieser Wiedererstattung, die von Rechts wegen ist; ich erwarte nichts Gerechtes noch Rechtschaffenes von Ihnen."

N. S. d. 12. Nov. 1764: „Sie verlangen, daß ich, wie früher, zu Ihnen komme, die Correctur durchzugehen. Hr. Briasson fordert es auch. Sie wissen beide nicht, was Sie wollen. Sie wissen nicht, wie viel Verachtung Sie von meiner Seite zu verdauen hätten. Ich bin bis ins Grab verwundet. Ich vergaß, Sie zu benachrichtigen, daß ich allen, die ich um Hülfe ersucht und die sie mir zugesagt hatten, ihr Wort, und andern die schon gelieferten Artikel zurückgeben will, die ich Ihrem Despotismus nicht überliefern mag. Es ist der Scherereien, denen ich bald ausgesetzt sein werde, schon genug, ohne sie noch mit anderweiten zu vermehren. Fragen Sie Ihren Associé, was er von Ihrer und meiner Lage denkt, und Sie werden sehen, was er Ihnen sagt."

Die zehn Bände wurden wirklich fertig gedruckt und ausgegeben, ohne daß die Regierung ein Hinderniß in den Weg legte. Von 1765 ab hatte Diderot nichts mehr mit dem Text, nur noch mit den Kupfertafeln zu thun, zu denen er die Erklärung drucken ließ; eine höchst mühsame Arbeit, weil es bei ihr auf die äußerste Genauigkeit der Nachweisungen ankam. In wie zahllose Theile zerfielen nicht viele Maschinen!

Wie Diderot 1765 zu Le Breton stand, können wir aus dem ersehen, was er am 18. Aug. 1765 an Fräulein Voland schrieb. Er hatte mit Le Breton auf einem freundschaftlichen Fuß gestanden, hatte die Unterhaltung mit seiner originellen Frau nicht ungern gehabt, und mit beiden zuweilen recht vergnügte Landpartien gemacht. Wie drückend mußte ihm daher die eingetretene Spannung sein. Er sagt:

„Die stupide Ruhe Le Breton's, der sich am Abgrunde des Ruins und der Entehrung befindet, verwirrt mich. Ich habe einen seiner Genossen gesehen, der sich keines so guten Schlafs mehr erfreut. Er wußte nichts von dem Manöver Le Breton's. Ich machte ihn damit bekannt und er sprach sich darüber ebenso wie ich aus, denn sein Betragen scheint ihm eine unerhörte Frechheit zu sein. Er nennt es infam, unrechtlich, beleidigend für seine Associés, für die Autoren, für den Herausgeber, für das Publikum. Er erkennt alle Folgen und dankt mir für das Stillschweigen, das ich beobachtet habe. Er ist mehr von dem Lärm, den er voraussah, erschreckt und lebt in Qualen, die ich Ihnen nicht beschreiben kann. Dies ist David, ein harter, geiziger, aber gerechter Mann. Die schöne Scene, die er bei der ersten Zusammenkunft, welche sie haben werden, meinem Vieh bereitet. Adieu du goldene Tabacksdose, welche die gute alte Houri (Madame Le Breton) mir versprochen hatte! Aber ich wollte wahrhaftig für die Tabacksdose und für zehnmal soviel Louisdor, als sie enthalten hätte, daß die

Schlächterei unsers Werks nicht geschehen wäre. Der Mensch, der bei dem Erfolg des Unternehmens am meisten interessirt war, thut uns mehr Schaden als die Anstrengung aller unserer Feinde zusammengenommen. Ist das nicht eine Geschichte zum Tollwerden? Vier Jahre hindurch hat er sich in seiner Infamie gefallen. Er stand des Nachts auf, Feuer an seinen Buchladen zu legen, und das schien ihm ergötzlich. Er schleicht mit seiner dicken und schwerfälligen Figur um mich herum; er setzt sich, steht auf, setzt sich wieder, will sprechen, schweigt. Ich weiß nicht, was er nur will. Sollte er vielleicht bei den Autoren für seine infame Handlung mich verantwortlich machen wollen? Nun, das möchte ich wol."

Das Jahr 1766 war das letzte, welches ernstlichere Befürchtungen erweckte. Es war ein Jahr, in welchem der Fanatismus mit der grausamsten Verfolgung wüthete. Le Breton wurde einmal auf acht Tage in die Bastille gesperrt und mußte 20 Exemplare der Encyklopädie nach Versailles abliefern. Schon seit der Verurtheilung des „Emile" von Rousseau, welche diesen 1762 zur Flucht in das Ausland zwang; besonders aber seit dem Tode der Frau von Pompadour, 1764, welche die philosophische Partei nach Kräften geschützt hatte, wurde die Unduldsamkeit immer größer, die Angeberei immer dreister, der Muth der Gerichte immer schwächer. Diesen wahrhaft entsetzlichen Zustand Frankreichs muß man vor Augen haben, um zu begreifen, wie Voltaire, obwol er an Gott glaubte, doch nicht müde ward, immer von neuem das Feldgeschrei „Écrasez l'infame!" ertönen zu lassen. Drei Jahre hindurch, 1762—65, kämpfte er für die Familie des unschuldig hingerichteten Calas, bis er die Cassation des Urtheils und die Entschädigung der Familie für Ruin durch den König erwirkte. Im Jahre 1766 wurde der junge Chevalier de la Barre hingerichtet, weil er beschuldigt ward, mit andern jungen Leuten einer Procession von Kapuzinern unehrerbietig begegnet zu sein. Er starb wie ein Märtyrer und beschämte seine Henker durch seinen Muth und seine Würde. Sein Freund d'Etallonde, der mit ihm verurtheilt war, flüchtete zu Voltaire, der sich seiner auf das wärmste annahm und seine Anstellung in der preußischen Armee bewirkte. Der Rath Denis Pasquier in Abbeville hatte im Parlament geäußert, daß die jungen Leute das Opfer einer Gottlosigkeit geworden seien, welche sie in den Schulen und aus den Schriften der Philosophen eingesogen hätten. Man hatte philosophische Schriften in den Holzstoß des Scheiterhaufens geschleudert. In solchen Dingen verstand Voltaire keinen Spaß. D'Alembert berichtete ihm am 16. Juli 1766 die scheußliche Hinrichtung des jungen La Barre und den Zwist Rousseau's mit Hume und schloß seinen Brief mit den Worten: „Was mich angeht, so werde ich lachen,

wie ich über alles thue, und suchen, daß nichts meine Ruhe und mein Glück störe."

Das empörte Voltaire und er antwortete umgehend am 18. Juli: „Ich begreife nicht, wie denkende Wesen in einem Lande von Affen bleiben können, die so oft zu Tigern werden. Was mich betrifft, so schäme ich mich, an seiner Grenze zu wohnen. Wahrlich, dies ist die Zeit, seine Bande zu brechen und das Entsetzen, von welchem man durchdrungen ist, anderswohin zu tragen. Ich habe die Berathung der Advocaten nicht erlangen können; Sie haben sie ohne Zweifel gesehen und davor geschaudert. Es ist keine Zeit mehr, zu scherzen; die Witze geziemen nicht bei den Blutbädern. Was, in Abbeville lassen Busirisse in Richtermänteln Kinder von sechzehn Jahren unter den fürchterlichsten Martern umkommen! Und ihr Urtheil wird trotz der Meinung von zehn redlichen und menschlichen Richtern bestätigt! Und die Nation leidet es! Kaum spricht man in diesem Augenblick davon; man läuft danach in die Komische Oper und die Barbarei, durch unser Stillschweigen immer unverschämter geworden, wird morgen, wen sie will, in gerichtlicher Form ermorden, und Sie vor allen, der Sie die Stimme gegen sie zwei oder drei Minuten erhoben haben. Hier Calas gerädert, Sirven gehangen; weiter ein Knebel im Munde eines Generallieutenants; vierzehn Tage später fünf junge Leute zum Flammentode wegen Narrheiten verdammt, die St.-Lazare verdient hätten. Was hilft das Fürwort des Königs von Preußen? Bringt es für diese fluchwerthen Uebel das geringste Heilmittel? Ist dies das Land der Philosophie und der Anmuth des Lebens? Es ist das der heiligen Barthélemi. Die Inquisition hätte nicht zu thun gewagt, was jansenistische Richter soeben vollbracht haben."

Diese Empörung ließ Voltaire am 23. Juli 1766 an Diderot ein anonymes Mémoire richten, worin man ihm die sorgenvolle Lage Frankreichs durch Aufzählung aller schrecklichen Thatsachen schilderte und ihn aufforderte, das Land zu verlassen, um nicht seine Talente, welche den Wissenschaften und der Gesellschaft noch lange nützlich werden könnten, durch einen übel angebrachten Stoicismus zu opfern. Diesem Mémoire war folgender Brief hinzugefügt:

„Man kann sich nicht erwehren, an Sokrates zu schreiben, wenn die Melitus und die Anytus sich in Blut baden und Scheiterhaufen anzünden. Ein Mann wie Sie muß das Land, worin er lebt, nur mit Entsetzen erblicken. Sie sollten bald in ein Land kommen, wo Sie gänzliche Freiheit hätten, nicht nur zu drucken, was Sie wollten, sondern auch laut gegen einen so infamen und blutdürstigen Aberglauben zu predigen. Sie würden nicht allein sein, Sie würden Gefährten und Schüler haben. Sie könnten

dort einen Lehrstuhl errichten, welcher der Lehrstuhl der Wahrheit sein würde. Sie könnten Ihre Bibliothek zu Wasser hinbringen und zu Land würden es nicht vier (?) Meilen Wegs sein. Endlich würden Sie die Sklaverei für die Freiheit verlassen. Ich begreife nicht, wie ein gefühlvolles Herz und ein richtiger Geist im Lande der Affen wohnen kann, die Tiger geworden sind! Wenn der Entschluß, den man Ihnen vorschlägt, Ihren Unwillen befriedigt und Ihrer Weisheit gefällt, so dürfen Sie nur Ein Wort sagen und man wird alles auf eine Ihrer würdige Weise ganz in der größten Stille zurechtmachen, ohne Sie zu compromittiren. Das Land, das man Ihnen vorschlägt, ist schön und allen zugänglich. Die Uranienburg Tycho Brahe's ist weniger angenehm. Der, welcher die Ehre hat, Ihnen zu schreiben, ist von ebenso hochachtungsvoller Bewunderung für Sie, als von Unwillen und Schmerz durchdrungen. Glauben Sie mir, daß die Weisen, welche Menschlichkeit besitzen, sich fern von den unsinnigen Barbaren versammeln müssen."

Auf diese herzliche Ansprache, die wol Holland im Sinn hatte, erwiderte Diderot ohne Datum im Juli oder August, wie die von ihm berührten Thatsachen schließen lassen:

„Mein Herr und theuerer Meister! Ich weiß sehr wohl, daß, wenn ein wildes Thier seine Zunge in Menschenblut getaucht hat, es nicht mehr davon lassen kann; ich weiß, daß es diesem Thier an Nahrung fehlt und daß es sich, da es keine Jesuiten mehr fressen kann, auf die Philosophen wirft. Ich weiß, daß es die Augen auf mich gerichtet hat und daß ich vielleicht der erste sein werde, den es verschlingt; ich weiß sehr wohl, daß ein ehrlicher Mann hier in vierundzwanzig Stunden sein Vermögen verlieren kann, weil sie Lumpen sind; seine Ehre, weil es keine Gesetze gibt; seine Freiheit, weil die Tyrannen argwöhnisch sind; sein Leben, weil sie das Leben eines Bürgers für nichts rechnen und weil sie sich durch Schreckenshandlungen aus der Verachtung zu ziehen suchen. Ich weiß wohl, daß sie uns ihre Unordnung zuschreiben, weil wir allein im Stande sind, ihre Dummheiten zu bemerken. Ich weiß wohl, daß einer von ihnen die Scheußlichkeit so weit getrieben hat, zu sagen, man werde nichts ausrichten, solange man nur Bücher verbrenne. Ich weiß wohl, daß sie soeben ein Kind wegen Albernheiten hingeschlachtet haben, die nur eine leichte väterliche Züchtigung verdienten. Ich weiß wohl, daß sie einen in jedem Betracht achtungswerthen Beamten ins Gefängniß geworfen haben und noch darin halten, weil er sich weigerte, für den Ruin seiner Provinz zu conspiriren, und weil er seinen Haß gegen den Aberglauben und den Despotismus erklärt hatte. Ich weiß, daß sie auf einem Punkt angelangt sind, wo

alle wohlgesinnten Leute und aufgeklärten Menschen ihnen unerträglich sein müssen. Ich weiß wohl, daß wir von den unmerklichen Fäden eines Netzes eingehüllt sind, welches man Polizei nennt, und daß Angeber uns umringen. Ich weiß wohl, daß ich weder die Geburt, noch die Tugenden, noch den Stand, noch die Talente besitze, welche Herrn de la Chalotais empfahlen, und daß ich, wenn sie mich verderben wollen, verloren sein werde. Ich weiß wohl, daß es geschehen kann, daß ich noch vor Ablauf des Jahres mich Ihres Rathes erinnere und mit Bitterkeit ausrufe: O Solon, Solon! Ich verhehle mir nichts, wie Sie sehen; meine Seele ist voller Unruhe; ich vernehme aus dem Grunde meines Herzens eine Stimme, welche sich mit der Ihrigen vereinigt und mir zuruft: Fliehe, fliehe! Dennoch bin ich durch die stupideste und unbegreiflichste Trägheit zurückgehalten und ich bleibe. Ich habe an meiner Seite eine Frau in schon vorgerücktem Alter, die ihren Verwandten, ihren Freunden und ihrem kleinen Herde zu entreißen schwer ist. Ich bin Vater eines jungen Mädchens, dem ich die Erziehung schulde. Ich habe auch Freunde. Ich müßte also diese in allem Unglück des Lebens gegenwärtigen Tröster, diese aufrichtigen Zeugen meiner Handlungen, verlassen. Was wollen Sie aber, daß ich mit dem Dasein mache, wenn ich es nur erhalten kann, indem ich alles aufgebe, was mir dasselbe theuer macht? Und dann stehe ich jeden Morgen mit der Hoffnung auf, daß die Bösen sich über Nacht gebessert haben; daß es keine Fanatiker mehr gibt; daß die Herren endlich erkennen, daß wir die besten Unterthanen sind, welche sie haben. Es ist das eine Dummheit, aber die Dummheit einer schönen Seele, die nicht lange an die Schlechtigkeit glauben kann. Fügen Sie hinzu, daß die Gefahr, die uns bedroht, von einer Disposition der Geister abhängt, die man nicht bemerkt. Die Gesellschaft bietet einen so ruhigen Anblick dar, daß die Seele, müde, sich zu quälen, sich einer Sicherheit hingibt, die in Wahrheit trügerisch ist, der man sich aber fast unmöglich weigern kann. Die Unschuld und Dunkelheit des Lebens sind zwei andere sehr verführerische Sophismen. Wie wollen Sie, daß der, welcher niemand etwas zu Leide thut, sich unter seinem Dach, wo er sich selbst besser zu machen sich beschäftigt, sich einbilde, daß Henker den Tag erwarten, ihn zu ergreifen und auf einen Scheiterhaufen zu werfen? Hat man sich durch seine Nichtigkeit beruhigt, so beruhigt man sich durch seine Wichtigkeit. In einem andern Augenblick sagt man zu sich: sie werden nicht die Stirn haben, einen Menschen zu verfolgen, der seine besten Jahre verzehrt hat, sich um sein Vaterland wohlverdient zu machen. Ist es nicht genug, daß sie andern die Sorge ge-

lassen haben, ihn zu ehren, zu belohnen, zu ermuthigen? Haben Sie mir nichts Gutes gethan, so werden sie auch nicht wagen, mir etwas Böses zu thun. So ist man abwechselnd der von seiner Bescheidenheit und seinem Stolz Gefoppte. Wer Sie auch seien, der mir den von Theilnahme und Achtung erfüllten Brief geschrieben hat, den unser gemeinschaftlicher Freund mir übergeben hat, ich fühle alle Dankbarkeit, die ich Ihnen schuldig bin, und ich werfe von hier meine Arme um Ihren Hals. Ich nehme Ihr Anerbieten weder an noch verwerfe ich es. Mehrere ehrliche Leute, erschreckt von dem Gang, den die Dinge nehmen, sind versucht, den Rath zu befolgen, welchen Sie mir geben. Sobald sie abreisen, und wäre das Asyl, welches sie wählen, am Ende der Welt, so werde ich gehen. Unser Freund hat mich ein neues Werk lesen lassen. Ich zittere für den Augenblick, wo es bekannt werden wird. Es ist ein Mann, der die Fackel aus Ihren Händen genommen hat, stolz in ihr strohernes Haus eingetreten ist und es von allen Seiten in Brand gesteckt hat. Sie werden ein Exempel statuiren wollen und in ihrer Wuth sich auf den ersten besten werfen. Wenn Sie dieses Werk kennen und wenn Sie seine Veröffentlichung bis zu günstigern Umständen verschieben können, so werden Sie wohlthun. Ich werde Ihren Brief deponiren, damit Sie für alle Fälle meiner Rechtfertigung, die ich Ihnen empfehle, das Zeugniß der Vorsichtsmaßregeln hinzufügen können, welche Sie getroffen hatten, ihnen ein neues Verbrechen zu ersparen. Hätte ich das Schicksal des Sokrates, so bedenken Sie, daß es nicht genug ist, wie er zu sterben, um mit ihm verglichen zu werden.

„Theuerer Freund der Menschheit, ich grüße und umarme Sie. Es gibt keinen Menschen, der dem Fanatismus nicht verzeihen würde, seine Jahre abzukürzen, wenn sie den Ihrigen zugelegt werden könnten. Wenn wir nicht mit Ihnen wetteifern, das Thier zu zermalmen, so liegt dies darin, daß wir uns unter seinen Klauen befinden. Und wenn wir, die wir seine ganze Gräßlichkeit kennen, zögern, uns von ihm zu entfernen, so geschieht dies durch Erwägungen, deren Zauber um so stärker ist, als man eine gefühlvolle und rechtschaffene Seele besitzt. Unsere Umgebungen sind so süß und es ist so schwer, einen solchen Verlust zu ersetzen!"

Das gefährliche Buch, von welchem Diderot hier spricht, war von Voltaire selber, nämlich der „Examen important", den er Bolingbroke untergeschoben hatte. Der gemeinschaftliche Freund, den er erwähnt, war unstreitig Damilaville.

Die Gründe, welche Diderot für sein Bleiben in Paris anführt, sind

immer dieselben. Im Jahre 1767 forderte Falconet ihn auf, nach Petersburg überzusiedeln. Er antwortete ihm:

„Ich habe eine kränkliche Frau, ein gefühlvolles, verständiges Kind, das im Begriff steht, die ihm zukommende Erziehung zu empfangen; ich habe noch vier Bände Kupfertafeln meines Werkes zu veröffentlichen; ich habe Verpflichtungen gegen Kaufleute, die ihr ganzes Vermögen in diese Unternehmung gesteckt haben. Niemand kann mich ersetzen; kein anderer würde weder von ihnen noch vom Publikum dasselbe Vertrauen erhalten. Das Publikum hat ansehnliche Fonds vorausgezahlt, die es ein Recht hat, von einem Monat zum andern wiederzufordern. Erwägen Sie, daß ich diesen Kaufleuten seit fünfundzwanzig Jahren meine ehrliche Subsistenz, meinen Wohlstand verdanke. Erwägen Sie, wie hart es für sie sein müßte, diese Einnahmen suspendirt zu sehen. Erwägen Sie, daß Sie, wenn die Nation Ihrem Talent die schuldige Gerechtigkeit zollte und Sie zur Ausführung irgendeines großen Monuments verpflichtet hätte, niemals glauben würden, die Freiheit zu haben, es verlassen zu dürfen."

Gewiß waren alle diese Gründe für Diderot mitbestimmend; aber von Einem Motiv sprach er nicht, welches unzweifelhaft sehr stark die Wagschale immer für Paris niederzog. Es war seine Liebe zu Sophie Voland. Man darf nur seine Briefe an sie aus diesen Jahren lesen, um zu begreifen, daß die süßen Umgebungen, von denen er spricht, die Verluste, die so schwer zu ersetzen seien, vor allem auch seine Geliebte in sich schlossen.



Die Encyklopädie wurde schon früh ein Gegenstand der buchhändlerischen Speculation. In Lucca erschien eine italienische Ueberseßung, die eine päpstliche Bulle gegen die Encyklopädisten zur Folge hatte, wie Diderot am 12. Oct. 1761 an Fräulein Voland berichtet; in Lausanne ein etwas veränderter Nachdruck. Ein ehemaliger Mönch, der sich Professor de Félice nannte, gab zu Yverdün ebenfalls eine Encyklopädie heraus. Der Buchhändler Panckoucke aber wollte im Jahre 1769 eine ganz neue umgearbeitete Ausgabe der pariser Encyklopädie auf Subscription veranstalten. Er machte Diderot den Antrag, an die Spitze auch dieses Unternehmens zu treten, der es ablehnte. In einem Briefe an Fräulein Voland, 11. Sept. 1769, erzählt er selber die Scene, wie er Panckoucke, der als sehr aufgeblasener Emporkömmling sich benommen und ihn durch Aussicht auf Gewinn zu ködern gesucht habe, abgetrumpft habe. Als derselbe schon seinen Rückzug angetreten hatte, stand Diderot auf, nahm ihn bei der Hand und sagte: „Herr Panckoucke, überall in der Welt, wo es auch sei, auf der Straße, in der Kirche, an einem schlechten Ort, und zu wem es auch sei, muß



man anständig sprechen; dies ist aber noch viel nothwendiger, wenn man mit einem Menschen spricht, der nicht geduldiger ist, als ich, und wenn man zu ihm in seinem Hause spricht. Gehen Sie zum Teufel — Sie und Ihr Werk! Ich mag nicht daran arbeiten. Sie könnten mir 20000 Louis geben und ich könnte Ihre Arbeit mit einem Augenzwinkern verrichten, so würde ich es doch nicht thun. Möge es Ihnen gefallen, von hier zu gehen und mich in Ruhe zu lassen." — Da auch das Publikum nicht sehr geneigt war, auf die neue Speculation einzugehen, so beschränkte sich dieselbe darauf, die Diderot'sche Encyklopädie wieder abzudrucken und Ergänzungen zu ihr anfertigen zu lassen. Panckoucke kaufte von Le Breton und Briasson die Kupfertafeln zu 25000 Livres. Drei Bände wurden wirklich abgedruckt, aber von der Regierung mit Beschlag belegt. Die Ergänzungen erschienen unter dem Titel „Supplémeut à l'Encyclopédie, mis en ordre et publié par M...." 1776 zu Amsterdam in vier Foliobänden mit Einem Band Kupfertafeln. Voltaire begünstigte das Panckoucke'sche Unternehmen nicht weniger als das Diderot'sche. D'Alembert schrieb dafür die Artikel über analytische Geometrie; Castillon machte Auszüge aus Rousseau's „Dictionnaire de musique"; Haller übernahm die Anatomie und Physiologie; Marmontel die Literatur; Adanson die Naturgeschichte; Courtpée die Geographie; Turpin die alte Geschichte; Montigny, Sacy de Castillon die neue Geschichte; de Pauw die Alterthümer; ein Akademiker in Berlin machte Auszüge aus Sulzer's „Wörterbuch der schönen Künste und Wissenschaften".

Ohne Mitwirkung Diderot's erschien zu seiner Encyklopädie 1788 noch ein Register: „Table des matières", in einem Foliobande.

Als Panckoucke Bankrott machte, kaufte Agasse in Paris die ganze Encyklopädie und fing an, sie in einer andern Ordnung, nämlich nach dem Inhalt, herauszugeben. Naigeon übernahm z. B. dafür die Geschichte der Philosophie, behielt aber die alphabetische Folge der Artikel bei. So entstand die „Encyclopédie méthodique ou par ordre des matières", seit 1782. Sie wuchs bis auf 157 Quartbände mit 51 Bänden Kupfertafeln. Sie brachte manche schöne und selbständige Arbeiten, z. B. von Quatremère de Quincy über die Baukunst.

Das istdie äußere Geschichte der Encyklopädie. Die Buchhändler hatten ungefähr 1,158000 Francs Herstellungskosten, aber auch 2,162000] Francs Reingewinn (bénéfice) gehabt. Als Luneau de Boisjermain im Jahre 1769 einen Proceß gegen die Buchhändler anhängig machte, jedem Subscribenten 400 Francs zurückzuzahlen, wurden die Druckkosten auf 1,158958,

die Summe des Reinertrags auf 2,630393 Livres berechnet. Vgl. „Extrait d'un mémoire produit en 1769 dans le procès intenté aux libraires“. Diderot schrieb selber ein Mémoire, worin er durch Thatsachen und Raisonnements die Widersinnigkeit und Ungerechtigkeit der Anklage Luneau's nachwies. Er ließ es auch drucken, seine Freunde widerriethen ihm aber die Veröffentlichung. Der Advocat Gerbier, der für die Buchhändler plaidirte, benutzte es mit großem Erfolg.

Diderot's schriftstellerischer Antheil an der Encyklopädie.

Was den Antheil Diderot's an den Artikeln der Encyklopädie betrifft, so ist er ein dreifacher.

Erstens übernahm er die Beschreibung der Gewerbe und technischen Künste; zweitens schrieb er eine Menge von Artikeln über Grammatik, Rhetorik, Poetik, Moral, Politik, Antiquitäten, Psychologie, Aesthetik, Metaphysik und Logik; drittens arbeitete er vom dritten Bande ab alle auf die Geschichte der Philosophie bezüglichen Artikel.

Was zunächst seine Artikel zur Technik, die fast tausend Nummern betragen, angeht, so bin ich außer Stande, sie zu beurtheilen. Wenn ich aber das Urtheil des vorigen Jahrhunderts darüber befrage, so scheint mir dieser Theil seiner Arbeit der zu sein, welcher unbedingt das größte Lob verdient. Es war derjenige, bei welchem die philosophischen Tendenzen des Jahrhunderts nicht ins Spiel kamen. Diderot verhielt sich daher bei ihnen völlig objectiv. Die Vielseitigkeit seiner Kenntnisse, die unendliche Elasticität seiner Phantasie, die Schärfe seines Verstandes, befähigten ihn zur Kunst der Beschreibung der Maschinen in einem seltenen Grade. Er hatte hier eine ganz neue Gattung zu schaffen und that dies mit größtem Erfolg. Die Schwierigkeiten, die er hierbei zu überwinden hatte, waren außerordentliche. Er hat sie selber, wie wir oben gesehen haben, geschildert. Die Fabrikanten fürchteten, die Geheimnisse ihres Verfahrens mitzutheilen, um die Concurrenz auszuschließen; sie fürchteten, der Regierung zu viel Einsicht in ihren Gewinn zu geben und dann höher besteuert zu werden. Diderot wurde daher mit Mistrauen empfangen. Er ließ sich keine Mühe verdrießen, besuchte selber die Werkstätten, beobachtete die Arbeiter in ihrer Thätigkeit und ruhte nicht, bis ihm der Proceß der Production so klar geworden war, daß die Beschreibung, die er davon machte, als eine deutliche Anweisung zur Reproduction gelten konnte. Seine eigene Erfahrung hatte ihn belehrt, wie schwerverständlich, ja irreführend die ihm gemachten Beschreibungen oft waren. Von den Maschinen zur Strumpfwirkerei und zur

ciselirten Sammterzeugung ließ er sich kleine Modelle machen, die er auf seiner Stube studirte, sie auseinandernahm und wieder zusammensetzte, um über jeden ihrer Theile ein vollkommen deutliches Bewußtsein zu haben. Er hatte die Leitung der Zeichner und die Beschreibung der Kupfertafeln übernommen, die, wegen der vielen Eigenheiten, sehr mühselig war und nach dem Schluß des Textdrucks, der 1766 erfolgte, noch bis 1772 währte. Der Engländer Harris hatte schon vor ihm ein „Lexicon technicum", der Deutsche Leupold einen „Schauplatz der Künste" herausgegeben, aber bis auf Diderot hatte noch niemand die Technologie in ihrem innern Zusammenhange mit der Culturarbeit des Menschen überhaupt aufgefaßt und hatte niemand den technischen Arbeiter selbst in seiner idealen Bedeutung gewürdigt. Diderot, der Sohn eines Messerschmieds, mußte das Handwerk zu Ehren bringen; gewiß hatte er aus der väterlichen Werkstatt die Sympathie und den Blick dafür geerbt. Er entdeckte gleichsam die Poesie der Arbeit und rückte die Technik den freien Künsten näher, indem er die vielfachen Beziehungen und Uebergänge zwischen ihnen nachwies.

Die zweite Gruppe von Artikeln enthält Diderot's exoterische Philosophie, d. h. diejenige, die er als das allgemeine Resultat des menschlichen Nachdenkens über die wichtigsten Probleme von seiner esoterischen, d. h. von derjenigen unterschied, in welcher sein individuelles Denken ihn bis zu den kühnsten Zweifeln fortriß. Diesen Skepticismus vertraute er seinen petits papiers an, die er nicht drucken ließ. Für das Publikum hielt er die Mittheilung solcher noch problematischen Gedanken für ungeeignet.

Gleich im ersten Bande gab er in dem ausführlichen Artikel „Académies" eine Charakteristik der Intelligenz seiner Zeit. Er entwarf ein Ideal der Akademien, wie sie sein sollten, um mit Nachdruck die wissenschaftliche Bildung zu fördern, und skizzirte hierbei zugleich eine anziehende Geschichte der wissenschaftlichen Cultur der Franzosen überhaupt. Zuerst mußte die positive Unwissenheit bekämpft werden, wie sie im Zeitalter der Scholastik herrschte, sodann das falsche Wissen, le faux savoir, wie es der Pedantismus, der aus den humanistischen Studien entsprang, in Umlauf brachte; nunmehr aber, meinte Diderot, sei es das Halbwissen, gegen welches die Akademien sich zu richten hätten. Es gebe jetzt nicht wenige, die von einer Wissenschaft eine nur sehr oberflächliche Kenntniß besäßen und die nichtsdestoweniger darin sich als die ersten auszuzeichnen glaubten. In den mathematischen Wissenschaften sei eine solche Illusion selten, desto häufiger in der Metaphysik, in der Moral, im Naturrecht, in

der Politik. Hier wimmele es von Menschen, die sich geberdeten, als ob sie das letzte Geheimniß dieser Wissenschaften durchdrungen hätten und die doch darin nur stammelten. Andere hätten wirklich in eine Wissenschaft sich vertieft und zuweilen einen hohen Flug darin genommen, verfielen aber in die Einseitigkeit, ihre Wissenschaft entweder für die einzige oder universelle zu halten und alle übrigen entweder zu verachten oder sie der ihrigen unterzuordnen. „Dennoch", sagt Diderot, gibt es nur eine erste Wissenschaft, die Ontologie; wer ihre Rechte verkennt, und hätte er die wichtigsten Probleme der höchsten Wissenschaften gelöst, ist nur ein Halbwisser; er ist vor allem nur ein Halbphilosoph, oder, besser gesagt, kein Philosoph, denn dies ist man nicht durch Aneignung von Kenntnissen, die zum Bereich der Philosophie gehören, sondern durch den philosophischen Geist, der für den wahren Gelehrten das ist, was die Kunst der Taktik für einen großen General." Den Gegenstand, mit welchem sie sich zeitlebens beschäftigen, für den wichtigsten von allen zu halten, sei eine natürliche Schwäche der Menschen, wie jener berühmte pariser Tanzmeister Marcel von seiner Kunst als derjenigen gesprochen habe, auf welcher das Heil der Gesellschaft und des Staats beruhe.

Man nennt das jetzige Jahrhundert, meint Diderot, gern das philosophische; man sollte es lieber das der Halbwisserei nennen. „Zwei angebliche Hülfen, durch welche man die Studien erweitern und erleichtern wollte, zogen vielmehr von ihnen ab und ließen die Menschen auf einer Menge von Fußsteigen umirren, von denen einige nur auf großen Umwegen zum Ziel führen, andere sie gänzlich davon abkehren: das sind die Journale und die Wörterbücher." Diderot drückt ihre Wirkung durch einen Vergleich aus. „Es wünscht jemand Regen zur Anfeuchtung seines Feldes; es bildet sich eine Wolke, sie wächst, bricht los und überschwemmt es. Das ist der Effect der Sündflut, welche die Journale und Wörterbücher gebracht haben. Man bildet sich bei ihrer Lektüre ein, sich die Länge und Trockenheit der Studien ersparen zu können, und das Wissen ist allerorten lustig emporgekeimt. Aber was für ein Wissen! Statt das Salz der Erde zu sein, wie eine kleine Anzahl wirklich gelehrter Männer es sein würde, hat sich diese Erde mit unzähligen Legionen von Halbwissern bedeckt, die nicht einmal werth sind, ihr Dünger genannt zu werden. Alles strotzt von Versuchen, von Prüfungen, Untersuchungen, Abhandlungen; die Pressen seufzen, das Papier vermehrt sich und das Wissen nimmt in dem Verhältniß dieser Fortschritte ab und flüchtet sich in die Einsamkeit einiger Adepten, welche die Frivolität des Jahrhunderts kennen und verachten." Diderot beklagt, daß berühmte Männer dem Ton der Decenz den des Scherzes vorgezogen

haben, der endlich ermüdet und oft in das Niedrige und Triviale ausläuft. Indem sie mit allen Gegenständen auf gleiche Weise spielen, die wichtigen nicht von den unbedeutendsten sondern, oder vielmehr sich vorzugsweise darin gefallen, die erstern in die Flut des Lächerlichen zu ersäufen, führen sie eine Gattung des Burlesken ein, die, wie er hofft, ebenso schmählich endigen soll als die des vorigen Jahrhunderts. Man wird die Meisterwerke dieser Schriftsteller von ihren verfehlten Werken unterscheiden und ihnen aus Nachsicht, wie man sonst ähnliche Verirrungen Juvenilia nannte, den Titel Senilia geben.

„Indessen ergibt sich daraus das traurige Resultat, daß eine Menge subalterner wirklich rüpelhafter Köpfe, welche sich auf den Ton der von ihnen als Muster genommenen Autoren stimmen wollen, das Papier mit ihren Possen, Unanständigkeiten, Scheußlichkeiten besudeln. Angesichts dieses Umsturzes der Gesetze, dieser Verderbniß der Sitten, welche die Republik der Wissenschaften entehren, sollte man nicht, wie einer von jenen, die darin geglänzt haben, ausrufen: Es lebe die Unwissenheit! Sie kehre zurück oder laßt sie uns unter den Wilden wiederfinden! Keineswegs. Wir wollen uns nicht von einem Extrem in das andere werfen. Vielmehr: Es lebe der gute Geist und die gesunde Philosophie! Die Akademien sollten ihrer sich annehmen. Man hat die Weisen unter den alten Philosophen die Apostel der Vernunft genannt. Das ist vortrefflich gesagt und die wahren Philosophen sind berechtigt, diesen Titel allezeit für sich in Anspruch zu nehmen. Es bedürfte in jedem Jahrhundert nur eines einzigen, um die heilsamste Klarheit zu verbreiten, wenn die Weisheit, die ihren Werth in sich selbst besitzt, ihn auch stets in den Augen der Menschen hätte. Aber man hat sie fast beständig als das Opfer bald der Unwissenheit und der Barbarei, bald des falschen Eifers und des Aberglaubens gesehen; bis sie endlich das Spielzeug der Leichtfertigkeit und der Bosheit geworden ist. Wollte ein einziger Mensch sich einem solchen Strom entgegensetzen, so würde er nur die Ruhe seiner Tage verstören, ohne zum Glück seiner Zeitgenossen etwas beizutragen; er würde, wenn er den Schierling vermiede, wenigstens den Wermut in langen Zügen trinken. Hier ist es, wo Körperschaften, bei denen die Vereinigung vieler die Kraft erhöht, eintreten sollten. Die Akademien sollten jetzt mit einem gründlichen Wissen dem Halbwissen den Krieg erklären und alle eiteln Productionen unsers Zeitalters in den Abgrund der Schande und der Vergessenheit versenken, wie man darin die leeren Producte der Scholastik und der Pedanterie gestürzt hat, die von frühern Zeiten verehrt wurden."

Man sieht, daß Diderot hier eine Kritik seiner Zeit gibt, wie sie oft

von denen gemacht ist, welche ihn selbst der Frivolität und die Encyklopädie der Propaganda der Halbwisserei beschuldigten. Gewiß ist, daß Diderot seine Aufgabe ernsthaft nahm. Der Artikel „Encyclopédie", den wir früher im Auszug mitgetheilt haben, beweist, daß er sehr wohl die Schwächen der Ausführung seines Unternehmens kannte, daß aber sein Streben auf die unter den einmal gegebenen Umständen vollkommenste gerichtet war. Viele seiner Artikel sind nichts als kurze Verbal- oder Realdefinitionen und sollten auch nichts anderes sein. Sie sollten auf irgendeine Frage eine kurze, schnell befriedigende Antwort ertheilen. Wer den Umfang aller der Kenntnisse, deren Diderot als Redacteur bedurfte, summarisch überblicken will, der kann die acht Bände durchgehen, in denen Brière in seiner Ausgabe der Werke Diderot's, Bd. XIII—XX, die wichtigsten und interessantesten Artikel Diderot's mit Ausschluß der technischen gesammelt und am Ende, Bd. XX, mit einer nach den Materien geordneten Uebersicht begleitet hat. Dieser Auszug, mit welchem übrigens Depping in seiner Ausgabe 1818 schon vorangegangen war (II—III), ist höchst dankenswerth für das Studium Diderot's und erspart das Aufsuchen seiner Artikel in der Encyklopädie selbst, die heutzutage auch selten zu werden anfängt und sich fast nur noch auf großen Bibliotheken vorfindet.



Die Artikel, welche Diderot verfaßt hat, sind natürlich von sehr ungleichem Werth. Manche sind nur Auszüge aus andern Schriften, manche knüpfen an die Kritik einer Schrift an, manche sind sogar nicht sowol Untersuchungen oder objective Darstellungen, als vielmehr nur rhetorische Ergüsse seines Enthusiasmus. Diderot verleugnet sich nirgends, allein er überrascht uns ebendeswegen nicht selten mit ungeahnten Wendungen, mit Confessionen, die man in einer Encyklopädie nicht suchen würde. Er genirt sich nicht, von sich selbst zu sprechen, Anekdoten zu erzählen, Erfahrungen, die er im Leben gemacht hat, mitzutheilen. Ja, er verfällt mitunter in die von ihm selbst getadelte Manier, statt einer gründlichen Untersuchung nur witzige Analogien zu machen oder Verse zu citiren. Es kann hier nicht der Zweck sein, auf den Inhalt seiner Artikel uns einzulassen, womit wir gleich einige Bände füllen könnten, sondern nur dasjenige hervorzuheben, was für ihn oder für seine Zeit charakteristisch zu sein scheint.

In der Logik schließt er sich der gewöhnlichen formalen Logik an und benutzt außer dem Père Buffier und Arnauld's „L'art de penser" von Port-Royal vorzüglich auch die Leibnizisch-Wolf'sche. „Raison", „Raisonner", „Jugement", „Syllogisme", „Raison suffisante", „Analyse", „Sophisme", „Logique" u. s. w. gehören hierher.

Die Metaphysik hatte der Abbé Yvon übernommen, aber Diderot

hat doch noch eine Menge Artikel daraus supplementarisch verfassen müssen, namentlich solche, welche die Theologie berühren, z. B. „Prémotion physique", d. h. die Frage, wie man sich das unmittelbare Verhalten Gottes als Schöpfer zu den Dingen denken soll. Der Artikel „Ontologie", den man nach der Emphase, mit welcher er, wie wir gesehen haben, von ihr im Artikel „Académies" spricht, als einen vorzüglichen und ausführlichen erwarten sollte, ist sehr kurz und verweist auf Wolf's „Ontologie."

Eine sehr große Menge Artikel, ja die größte, gehört nach Diderot's eigener Bestimmung der Grammatik an, verliert sich aber gelegentlich in alle mögliche Wissenschaften, z. B. „Naître, o. neutr. (gramm.)" venir au monde. Nun folgt eine metaphysische Auseinandersetzung des Begriffs des Werdens mit der Einschärfung, „ce que nous en allons dire, est purement systématique". Er unterscheidet zwischen Bewegung und Leben und behauptet, daß Leben und Tod nur Bezeichnungen für verschiedene Zustände desselben Wesens, nichts Absolutes sind. „Für den, der gründlich in dieser Philosophie unterrichtet ist, ist die Urne eines Vaters, einer Mutter, eines Gatten, einer Geliebten wahrhaft ein Gegenstand, welcher rührt; es bleibt auch Leben und Wärme; diese Asche kann noch unsere Thränen empfinden und darauf antworten. Wer weiß, ob die Bewegung, welche sie hervorbringen, indem sie dieselbe benetzen, gänzlich von allem Gefühl verlassen ist?" Wer erwartet wol eine solche Sentimentalität bei einem grammatischen Artikel?

In der Psychologie ist Diderot Sensualist, aber nicht Materialist. In dem Artikel „Sensation" unterscheidet er die sinnlichen Bewegungen in uns, die wir Empfindungen nennen, ganz richtig von den Vorstellungen. Eine Vorstellung ist durch ihren Inhalt klar und bestimmt und kann von uns willkürlich in uns selber ohne eine äußere Grundlage wieder hervorgerufen werden, was mit den Empfindungen keineswegs der Fall ist. Ich kann eine Vorstellung von etwas haben und sie von allen den sinnlichen Formen unterscheiden, in denen sie mir erscheinen kann, z. B. die Vorstellung des Kreises überhaupt von einem Kreise in rother Farbe, den ich anschaue. In dem Artikel „Immatérialisme" behauptet Diderot, daß erst die neuere Philosophie zum Spiritualismus fortgeschritten sei, während nicht nur die alten Philosophen, sondern sogar auch die Kirchenväter sich unter dem, was sie Geist nennen, immer nur eine sehr feine, ätherische Materie vorgestellt hätten. Er führt eine Menge Definitionen für diese Behauptung an und setzt die Schwierigkeit der Entscheidung vorzüglich darin, daß wir nicht wüßten, was die Materie eigentlich an sich sei. Bei der Thierpsychologie scheint er den Unterschied der thierischen Seele von der menschlichen freilich nur quantitativ zu fassen, denn er schreibt

den Thieren Vorstellungen, Gedächtniß, Urtheile zu. Er thut dies in dem reizend geschriebenen Artikel „Instinct", der von dem Benehmen des Wolfs und des Fuchses, des Hirsches und des Schweins, des Hundes und der Katze vortreffliche Zeichnungen enthält. Er meint, wir könnten nicht wissen, wie weit die Vervollkommnung der Thiere, z. B. der Biber in ihrem Hüttenbau, der Schwalben in ihrem Nestbau, gehen könnte. Er erblickt den Grund für das Zurückbleiben der Thiere theils darin, daß sie ausschließlich von dem Interesse für Nahrung und Zeugung hingenommen würden, theils darin, daß sie von der Sprache nicht zur Schrift übergingen, die Erfahrungen also, die eine Generation mache, für die folgenden immer wieder verloren gingen. Allein eben diese beiden Punkte sind Folge davon, daß das Thier zwar ein fühlendes, nicht aber denkendes Wesen ist. Das Thier hat keine Vorstellungen im menschlichen Sinn, d. h. ideell gesetzte Anschauungen, die es aus seiner Spontaneität in sich willkürlich wiederzuerzeugen vermöchte, sondern es lebt nur in Empfindungen. Es hat daher auch kein Gedächtniß im menschlichen Sinn, vielmehr wird die Reproduction einer Empfindung als einer möglichen in ihm nur durch eine äußere Anregung hervorgebracht. Kein Hund wird sich z. B. aus sich selbst die Vorstellung der Prügel machen, wenn er aber den Stock, mit welchem er schon oft geprügelt ist, drohend gegen sich erhoben sieht, so wird er in diesem Augenblick die Prügel vorempfinden. Er wird einem psychischen Zwange, dem Geheimniß aller Dressur, unterliegen. Ebendeshalb ist, was man die Sprache der Thiere zu nennen pflegt, nur reflexionslose Aeußerung ihrer Gefühle, nicht ihrer Vorstellungen, weil sie solche gar nicht haben. Hätten sie solche, so würden sie auch sprechen können und selbst der Uebergang zu einem Ausdruck der Sprache für das Gesicht, also die Schrift, für sie nicht ganz unmöglich sein, namentlich bei den Affen, die ja Hände haben. Was Diderot bei den Thieren jugement, réflexion nennt, ist nicht ein Schluß aus der Vergleichung zweier Begriffe, sondern nur ein Act ihres Gefühls. Wenn ein Wolf das Fleisch in einem Fangeisen trotz seines Hungers nicht anrührt, solange er noch die Spur eines Menschen in der Nähe der Falle riecht, so ist dies bei ihm nicht, wie Diderot meint, ein Werk seines Urtheils, seines Willens, sondern der für ihn unbezwingliche Effect des Geruchs des Menschen, der ihn mit magischer Gewalt fesselt. Die Thiere schreiten nicht fort, weil sie nicht *fortschreiten können*; sie *können es nicht*, weil *sie nicht zu denken vermögen*, vermöchten sie dies, so würde das Menschengeschlecht gewiß längst von ihnen vertilgt sein. Wenn Diderot also den Begriff Instinct in den der Intelligenz aufzulösen sucht, so ist das ein vergebliches Bemühen. Anderwärts, z. B. in den obenberührten Gegen-

bemerkungen gegen Helvétius, unterscheidet er auch sehr wohl sentir und juger.

In dem Artikel „Liberté“ hält Diderot die qualitative Differenz des menschlichen Geistes von der Materie fest. Die Materie ist ihm das Organ des Geistes, aber nicht der Geist selber. Wenn das Organ krank, wenn es verletzt ist, so kann der Geist natürlich sich nicht so äußern, wie er möchte, so wenig als ein Zitherspieler auf verstimmten oder zerrissenen Saiten gut spielen kann. Diderot vertheidigt die Freiheit gegen die Systeme des Fatalismus, des Determinismus und des Indifferentismus mit großer Ausführlichkeit. Er erklärt es für falsch, daß jede Wirkung das Product einer äußern Ursache sein müsse, und behauptet, daß man im Gegentheil auch eine Macht anzuerkennen habe, die unabhängig von einer voraufgehenden Ursache den Anfang ihres Handelns aus sich nehme. Eine solche existire im Menschen, dessen Denken und Wollen nicht Qualitäten der Materie sein könnten. Aber selbst wenn man dies annähme, so würde es noch nicht beweisen, daß die Freiheit des Willens unmöglich wäre. Wenn aber Denken und Wollen keine Qualitäten der Materie sind, so können sie auch nicht ihren Gesetzen unterworfen sein, denn alles, was aus einer Sache gemacht wird, ist immer dieselbe Sache, wie z. B. alle Veränderungen, Theilungen, Zusammensetzungen einer Figur immer wieder Figur sind, und wie alle Variationen einer Bewegung nie etwas anderes als wiederum Bewegung sein können. Hätte es daher eine Zeit gegeben, wo im Universum nichts als Materie und Bewegung existirt hätten, so würde auch unmöglich je etwas anderes haben existiren können. In diesem Fall hätten Intelligenz, Empfindung und Reflexion niemals zu existiren anfangen können, so wenig als jetzt die Bewegung blau oder roth sein oder der Triangel sich in einen Ton verwandeln kann. Aber selbst wenn man mit Hobbes und Spinoza Denken und Wollen für Qualitäten der Materie halte, so müsse man doch zugeben, daß sie wesentlich von denen der Gestalt und der Bewegung sich unterscheiden, also auch die Möglichkeit der Selbstbestimmung enthalten können. Sobald Spinoza dies Zugeständniß machen sollte, springe er immer zur Materie als der nur ausgedehnten und bewegten über.

Diderot geht nun daran, die Freiheit des Geistes im Denken und die Macht desselben über den Körper zu beweisen. Wenn ich über etwas nachdenken will, so brauche ich den Gegenstand nicht sinnlich gegenwärtig zu haben und kann, sobald es mir gefällt, von ihm zu irgendeinem andern übergehen. Will ich über den Magneten nachdenken, welcher das Eisen anzieht, so brauche ich weder einen Magneten noch Eisen vor Augen zu haben und kann, sofern es mir beliebt, von diesem Gegenstande in meinem

Gedanken zur Betrachtung von Flut und Ebbe u. s. w. übergehen. Diese Bewegung ist nicht materiell, sondern ideell. Ich bin also frei im Denken; ich bin unabhängig von jeder äußern Gewalt; ich bestimme schlechthin mich selbst in meinen Gedanken. Dasselbe ist der Fall mit der absoluten Macht des Willens über die Verrichtungen des Körpers. Ich will den Arm bewegen und ich bewege ihn; ich will sprechen und ich spreche. Es ist lächerlich, zu sagen, daß wir uns diese Freiheit, deren Selbstgewißheit wir besitzen, nur einbildeten. Wir wissen sehr wohl, daß wir Herren unsers Leibes sind. Was für Gründe wir haben mögen, spazieren zu gehen, so sind wir doch überzeugt, daß unser Wille in einem Augenblick alle diese verborgenen Motive, die in uns spielen, beliebig aufheben kann. In dem Kampf der Tugend mit der Leidenschaft bezwingt der Wille der Pflicht alle Bewegungen, welche durch ihren Reiz im Körper entstehen. Was für eine Macht gehört nicht dazu, einen Dolch zu nehmen und ihn sich mit kaltem Blut ins Herz zu stoßen? Diderot geht nun weitläufig die Schwierigkeiten durch, welche für den Begriff der Freiheit aus der Abhängigkeit des Geistes vom Zustande des Gehirns entspringen. Er wirft sich dabei vorzüglich auf den Unterschied von Schlaf und Wachen, daß ich z. B. im Traum meinen Freund kann tödten wollen und erwacht diesen Willen verabscheue. Diderot widerlegt Leibnitz sowol als Bayle und ruft Voltaire's „Discours sur la liberté" zu Hülfe. Er unterscheidet richtig das Princip des Handelns von den Motiven zum Handeln. Die Motivation ist nothwendig, aber sie ist kein Zwang, sondern erst der Wille macht etwas zum Motiv.

„Nehmt die Freiheit hinweg", ruft er aus, „und ihr laßt auf der Erde weder Laster, noch Tugend, noch Verdienst. Die Belohnungen sind lächerlich und die Strafen unnütz. Jeder thut dann nur, was er muß, weil er nach der Nothwendigkeit handelt. Er braucht weder zu vermeiden, was unvermeidlich ist, noch besiegen, was unüberwindlich ist. Alles ist in Ordnung; denn die Ordnung besteht in der Nothwendigkeit. Der Sturz der Freiheit stürzt mit ihr alle Ordnung und alle Polizei, vermischt das Laster und die Tugend, autorisirt jede monströse Infamie, löscht alle Scham und Reue aus, entartet und entstaltet das menschliche Geschlecht ohne alle Rettung. Eine so ungeheuerliche Doctrin muß nicht in der Schule geprüft, sondern von der Obrigkeit gestraft werden." Dies letztere finden wir jetzt gewiß sehr überflüssig, ja gefährlich. Glaubte denn das damalige Parlament, wenn es die Encyklopädie verfolgte, nicht die wahre Freiheit zu vertheidigen?

Für die praktische Philosophie unterscheidet Diderot die Moral, das

Naturrecht und die Politik. Ueber die erstere hat er eine Menge Artikel geschrieben, die im allgemeinen den Standpunkt Epikur's und Shaftesbury's einnehmen. Epikur war bei den Franzosen gleichsam zum nationalen Philosophen geworden. Sarazin, Sieur Colomiés, M. de St.-Evremont, der Baron Descontures, der Prinzenerzieher und Staatsrath La Mothe le Vayer, der Abbé St.-Réal, Sorbière, Gassendi und der Ritter Temple, hatten seine Doctrin bei ihnen eingebürgert und es hatte sich sogar eine eigene epikurische Schule gebildet. Das Temperament der Franzosen kam dieser Lehre eines durch Klugheit, Wohlwollen, Mäßigung verfeinerten Lustgefühls mit natürlicher Empfänglichkeit entgegen. Diderot ist daher in diesen Artikeln echter Franzose. Es sind besonders „Plaisir", „Volupté", „Jouissance", „Passion", „Sagesse" hervorzuheben. Sie sind mit der Delicatesse einer zartfühlenden Seele geschrieben, der es keineswegs nur um sinnliche Genüsse zu thun ist, die vielmehr, wie Epikur, nicht weniger die geistigen und gemüthlichen zu schätzen weiß. Diese Sphäre der Moral war ein Lieblingsfeld Diderot's, auf welchem sein Enthusiasmus sich bald erhitzte und dann in einen gewissen Predigtton verfiel. Das Declamiren von der Tugend war die Leidenschaft des sehr lasterhaften 18. Jahrhunderts. Obwol also diese Artikel nichts besonders Neues in ihrem Inhalt darbieten, so ist doch manches in ihrer Ausführung bemerkenswerth.

In dem Artikel „Plaisir" unterscheidet Diderot vier Arten desselben: 1) die des Körpers, 2) die des Geistes, 3) die des Herzens, 4) die der Frömmigkeit. Diese letztern, bemerkt er, verwarf Epikur, weil er keine intelligente Ursache des Universums annahm, Diderot aber sucht darzuthun, daß die Idee eines weisen und gütigen Gottes unsere Genüsse reinigt und erhöht; er spricht hier nicht mehr wie ein Philosoph, sondern wie ein Prediger. „Wir schulden der Macht Gottes eine vollkommene Unterwerfung unter alles, was aus den von ihm aufgestellten Gesetzen sich ergibt; wir schulden seiner Weisheit die Huldigung der innigen Ueberzeugung, daß, wenn er uns in seine Rathschlüsse eingeweiht hätte, wir den Gründen, die ihn bestimmten, Beifall zollen würden" u. s. w. Nichts als begrifflose Declamation.

Der Artikel „Volupté" ist in vieler Beziehung nur eine detaillirtere Ausführung des Artikels „Plaisir", ergeht sich aber in einer Kritik der Wollust, des Stolzes, des Hasses und der Ungläubigkeit, die man nach dem epikurischen Anfang nicht erwartet. Besonders die letztere ist für den Ruf der Irreligiösität, in welchem die Encyklopädie steht, zu merkwürdig, als daß wir sie nicht hersetzen sollten: „Die Ungläubigkeit stärkt sich durch das Vergnügen aller andern Leidenschaften, welche die Religion angreifen und sich

darin gefallen, Zweifel zu nähren, die ihren Unordnungen günstig sind; und die Unfrömmigkeit, welche das Böse um des Bösen willen ohne irgendeinen Vortheil zu thun scheint, schwelgt in geheimen Vergnügungen, die um so gefährlicher sind, als die Seele sie sich gerade im Augenblick, wo sie dieselben am meisten schmeckt, verbirgt. Oft läßt ein Interesse der Eitelkeit uns der Ehrfurcht gegen das höchste Wesen ermangeln. Wir wollen uns den Menschen furchtbar zeigen, indem wir Gott nicht zu fürchten scheinen. Wir lästern den Himmel, um die Erde zu bedrohen, aber das ist noch nicht Salz, welches die Impietät vorzüglich würzt. Der unfromme Mensch haßt Gott natürlicherweise, weil er die Abhängigkeit, die ihn seiner Herrschaft unterwirft, und das Gesetz haßt, welches seine Begierden beschränkt. Dieser Haß der Gottheit bleibt im Herzen der Menschen verborgen, wo Schwäche und Furcht ihn verdecken, und dieser verborgene Haß läßt in allem, was der Gottheit trotzt, ein geheimes Vergnügen empfinden."

„Il dédaigne de voir le ciel qui le trahit."

Der Artikel „Jouissance" betrifft speciell den Genuß der Liebe, den Diderot in der ganzen Bedeutung und Heiligkeit, welche die Natur ihm selber für die Erhaltung der Gattung verleiht, darstellt. Die Geliebte wird Mutter und wagt ihr Leben, ein neues Leben in die Existenz zu setzen. Die Farben, welche Diderot hier aufträgt, sind fast romanhaft. Naigeon aber, in seinen Memoiren über Diderot, S. 74, ist ganz außer sich vor Entzücken darüber. „Die zärtlichsten Vorstellungen, die lachendsten und wollüstigsten Bilder, sind noch durch den Reiz eines reinen, harmonischen, correcten Stils erhöht. Dieser wenig gekannte Artikel scheint mir in jeder Hinsicht eins der vollkommensten Producte unserer Sprache u. s. w." Der Artikel „Chasteté" schließt sich hier an. Diderot unterscheidet ganz richtig Keuschheit und Enthaltsamkeit, denn es kann jemand äußerlich enthaltsam und doch im Innern unkeusch sein. Die Greise, bemerkt er, pflegen enthaltsam, aber durchaus nicht keusch zu sein.

Der Artikel „Passion" ist ganz ähnlich gearbeitet wie der über „Plaisir" und „Volupté". Nach einer ziemlich unbestimmten Definition zählt Diderot die Quellen der Leidenschaft auf, die Erregung der Sinne, die des Geistes und der Phantasie, die des Herzens und die, welche uns durch die Theilnahme an dem Glück und dem Unglück anderer entsteht. Er geht sodann zu einer Sonderung der verschiedenen Arten der Leidenschaft über, indem er die Affecte der Bewunderung und Neugierde, der Freude und Traurigkeit, der Hoffnung und Furcht, des Muthes und der Unentschlossenheit, der Zufriedenheit und Reue, der Scham und Schamlosigkeit, des Ehrgeizes und Geizes, der Wollust und Schlemmerei, als Formen unserer Selbstliebe

durchnimmt, von denen sich die Affecte unserer Beziehung auf andere, Achtung und Verachtung, Mitleid und Neid, Dankbarkeit und Gunst, Unwille, Zorn und Rachsucht unterscheiden. Die Leidenschaften sind für die menschliche Natur nothwendig, weil sie alles in Bewegung setzen und das Bild des Universums beleben. Die, welche sich auf uns selbst beziehen, sind uns für unsere Erhaltung gegeben, zu suchen, was uns nützlich, zu fliehen, was uns schädlich ist. Die, welche sich auf die andern beziehen, dienen zum Besten der Gesellschaft. Wenn die erstern durch ihren Stachel unsere Trägheit aufrütteln sollten, so mußten die zweiten, das Gleichgewicht herzustellen, ebenmäßig lebhaft sein. Alle würden sich in ihren gerechten Schranken halten, wenn wir immer von unserer Vernunft den richtigen Gebrauch zu machen wüßten, uns gegen die Verführung der einseitigen Richtung zu schützen, auf welcher bald diese, bald jene Leidenschaft durch die Schmeichelei unserer Neigungen uns dem Abgrunde der Maßlosigkeit entgegenreißt. Diderot verfällt hier wieder in seitenlanges Predigen und schließt seine Declamation über das viele Unglück, welches die Leidenschaften anrichten, mit einer Stelle aus Cicero's Tusculanen.

Man sollte nun glauben, daß der Artikel „Sagesse" das eigentliche Princip der Moralität auseinandersetzen würde, um jene Ataraxie, welche das Ziel Epikur's war, zu verwirklichen. Diderot fängt auch mit einer Definition an: „Die Weisheit besteht in der genauen Erfüllung seiner Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen die andern Menschen." Dann fährt er jedoch sogleich fort: „Worin aber soll sie Motive finden, treu zu sein, wenn nicht im Gefühl unserer Unsterblichkeit? Der wahrhaft Weise ist ein unsterblicher Mensch, ein Mensch, der sich selbst überlebt, der seine Hoffnungen über seinen Tod hinausträgt." Und nun folgt eine Predigt über die Kraft, welche uns der Glaube an die Ewigkeit unserer Existenz einflößt, uns über unsere Schwächen, unsere Interessen des Augenblicks, unsere Leidenschaften, unser Schicksal und über alles zu erheben, womit diese enge Welt uns imponiren könnte. Die Moral Epikur's wird, ohne ihren Namen zu nennen, als gänzlich unzureichend geschildert, um den höchsten sittlichen Standpunkt zu gewinnen. Sie berechnet die Aufopferung eines Vergnügens als Mittel für ein anderes, sie vertauscht ein Laster mit einem andern, aber nur der unsterbliche Mensch ist eines freien Heroismus ohne Eigennutz fähig, weil er größer ist als alles, was ihn umgibt, weil er im Menschen nur den Menschen achtet, weil die Ungerechtigkeit anderer Menschen ihn wenig berührt, weil er dem Tode nicht nur aus Stolz trotzt, sondern weil der Tod für ihn nicht Tod ist. Auch die Tugend des Stoikers ist nur eine traurige Tugend; er ist tristement

vertueux. — Wer sollte wol glauben, solche Lehren in der Encyklopädie und sie in ihr von Diderot zu lesen? Wer sollte erwarten, sie unter dem Artikel „Sagesse" zu finden? Um Diderot nicht für einen zu großen Heuchler zu halten, bemerke ich, daß er in seinen Phrasen über die Unsterblichkeit sich über sie selbst gar nicht weiter ausläßt, weil er sie nur als Motiv zur Ausdauer in der Pflichterfüllung betrachtet, und daß er die Unsterblichkeit des Nachruhms leidenschaftlich liebte, wie wir aus seinem Artikel „Immortalité" sehen können, gegen den Falconet protestirte.

Seine Artikel über Politik, „Législateur", „Souveraineté", „Roi", „Autorité", „Représentants", „Transfuges" u. s. w., sind durchaus verständig gehalten. An sie schließen sich einige nationalökonomische, „Argent", „Agriculture" u. a. m., an. Im allgemeinen fordert er für den Staat das Repräsentativsystem als das für die Ausgleichung seiner mannichfaltigen Interessen zur gedeihlichen Einheit nothwendige, weil auch der beste, wohlgesinnteste und geistvollste Fürst unvermögend sei, durch sich allein eine richtige Vorstellung von dem wirklichen Zustand und den Bedürfnissen des Ganzen zu erhalten. Diderot bleibt bei der ständischen Monarchie stehen. Der Stand der Geistlichen, der Militärs, der Grundbesitzer, der Manufacturisten und der Kaufleute, muß bei der Gesetzgebung durch von ihnen gewählte Abgeordnete vertreten werden. Diderot steht hier noch mehr auf dem Boden Bodin's als auf dem Montesquieu's. Es ist nicht sowol die Theilung der Gewalten und das System eines zwischen ihnen constituirten Mistrauens, als der Gedanke der lebendigen Wechselwirkung aller Interessen des Staats, von dem er ausgeht.

Der Artikel „Autorité" mag uns durch eine kurze Analyse ein Bild seines Verfahrens geben, sich bei gefährlichen Materien sicherzustellen oder vielmehr stellen zu wollen, denn wenigstens bei diesem Artikel half es ihm nichts. Der Staatsanwalt Prosper Joly Omer vergaß ihn doch nicht. Die Autorität bezieht sich auf das Recht; die Macht auf das Mittel, es zu benutzen; die Gewalt auf den Gebrauch selbst. Die Autorität erweckt eine Vorstellung der Ehrfurcht; die Macht der Größe, die Gewalt der Furcht. Die Autorität Gottes ist grenzenlos, seine Macht ewig und seine Gewalt absolut. Zwischen der Obrigkeit und den Unterthanen muß man einen Vertrag als staatbegründend voraussetzen. Autorität im Staate hat nur dasjenige, was auf dem Rechte beruht, und Recht nur dasjenige, was durch den politischen Vertrag erlaubt ist. Eine Gewalt ohne solche Berechtigung wird zur Usurpation oder zur Tyrannei. Der Fürst besitzt die Autorität, die er über seine Unterthanen hat, von ihnen selber, und diese Autorität ist durch die Gesetze der Natur und des Staats beschränkt. Der Fürst darf seine Autorität nicht misbrauchen, den Vertrag zu brechen, durch

welchen er Fürst ist. Fürst ist er nicht durch die Natur, sondern durch die Geschichte. Mit dem Bruch der Verfassung würde er daher seine eigene Autorität aufheben. Er würde dann gegen sich selbst handeln, weil seine Autorität nur durch das Recht, welches sie aufgerichtet hat, bestehen kann. Wer das eine vernichtet, zerstört das andere. Der Fürst kann daher über seine Gewalt und über seine Unterthanen nicht ohne die Zustimmung der Nation verfügen. Diderot erläutert dies durch ein Beispiel aus der französischen Geschichte. Nach der Verfassung Frankreichs durfte bekanntlich die Krone nur auf den Mannsstamm und zwar auf den Erstgeborenen übergehen. Der, welcher die Krone trägt, kann sich ihrer gänzlich entledigen, wenn er will, aber er kann sie nicht ohne Einwilligung der Nation, welche sie ihm auf das Haupt gesetzt hat, auf das eines andern übertragen. Das Scepter Ludwig's XV. geht nothwendig auf seinen ältesten Sohn über, und keine Macht kann sich dagegen auflehnen, weder die der Nation, weil dies eine Bedingung des Vertrags ist, noch die seines Vaters aus demselben Grunde. Stürbe die königliche Familie unglücklicherweise aus, so würden Scepter und Krone zur Nation zurückkehren. Nur Sklaven, deren Geist ebenso beschränkt, als ihr Herz niedrig wäre, könnten, wie es scheint, anders denken. Solche Leute sind weder für den Ruhm des Fürsten, noch zum Vortheil der Gesellschaft geboren. Sie haben weder Tugend noch Seelengröße. Furcht und Eigennutz sind die Beweggründe ihres Betragens. Zuletzt bestätigt Diderot seine Ansichten durch Worte aus der Rede, welche Heinrich IV. 1596 bei Eröffnung der Ständeversammlung hielt und worin derselbe eine sehr bittere Kritik der Befehlsformel der französischen Könige: „Car tel est nôtre plaisir!“ gab. Die Revolution verwirft Diderot. „Wenn ein Fürst Unrecht übt, so muß die Nation Resignation üben, denn die Revolution ist illegitim und hat man mit ihr niemals weder einen Fürsten gebessert noch Steuern abgeschafft und nur zu dem Unglück, über welches man sich schon beklagte, einen neuen Grad von Elend hinzugefügt.“

Ich kann nicht umhin, hier eine Stelle aus dem Artikel „Hobbisme“ einzuschalten, in welcher Diderot sich über den Contrast von Hobbes und Rousseau ausspricht: „Die Philosophie Rousseau's von Genf ist fast die umgekehrte der von Hobbes. Der eine hält den Menschen von Natur für gut, der andere für schlecht. Nach dem Philosophen von Genf ist der Naturzustand ein Stand des Friedens, nach dem Philosophen von Malmesbury ein Stand des Krieges. Die Gesetze und die Gestaltung der Gesellschaft haben den Menschen besser gemacht, wenn man Hobbes Glauben schenkt; sie haben ihn verderbt, wenn man Rousseau glaubt. Der eine war mitten im Lärm der Parteien geboren; der andere lebte in der Welt

der Gelehrten und unter ihnen. Andere Zeiten, andere Umstände, andere Philosophie. Rousseau ist beredt und pathetisch; Hobbes trocken, schroff und kräftig. Dieser sah den Thron erschüttert, die Bürger gegeneinander bewaffnet, sein Vaterland durch die Wuth des presbyterianischen Fanatismus mit Blut überschwemmt, und verabscheute Gott, seine Priester und Altäre. Jener sah, wie Menschen, die in allen Kenntnissen bewandert waren, sich zerfleischten, sich haßten, sich ihren Leidenschaften hingaben, um Ehre, Reichthümer und Würden buhlten, und sich in einer Weise betrugen, die ihren Einsichten wenig entsprach, und so verachtete er die Wissenschaft und die Gelehrten. Sie übertrieben beide. Zwischen dem System des einen und des andern wird ein anderes als das vielleicht wahre möglich sein, daß nämlich, obwol der Zustand des Menschengeschlechts sich in einem unaufhörlichen Wechsel befindet, doch seine Güte wie seine Schlechtigkeit stets dieselben bleiben und sein Glück wie sein Unglück durch Grenzen umschlossen sind, die es nicht überschreiten kann."

Die Ursache der Revolutionen sind nach Diderot die Leidenschaften der Menschen. In dem Artikel „Polythéisme" sagt er ausdrücklich: „Ich raisonnire so: Ungeachtet aller Vorsicht, die man in den Staaten genommen, ungeachtet der verschiedenen Regierungsformen, die man darin nach und nach eingeführt hat, hat man den Keim der Anarchie doch nie auszutilgen und zu hindern vermocht, daß sie nicht von Zeit zu Zeit ihr Haupt erhöbe. Aufruhr, Bürgerkriege, Revolutionen sind in allen Staaten häufig, wenn auch in dem einen weniger als in einem andern. Warum das? Weil die Menschen schlechten Leidenschaften unterworfen sind. Sie beneiden einander. Geiz, Ehrgeiz, Wollust, Rachsucht bemeistern sich ihrer. Die, welche befehlen sollten, machen ihre Sache schlecht; die, welche gehorchen sollten, öfter noch schlechter. Ihr beschränkt die königliche Autorität und flößt damit nur die Begierde ein, zur despotischen Macht zu gelangen. Mit Einem Wort, die einen misbrauchen die Autorität, die andern die Freiheit." Diese moralisirende Ableitung der Revolutionen ist formell ebenso richtig, als sie materiell oberflächlich ist, denn eine Revolution kann auch eine vollkommen berechtigte sein, wenn die vom Despotismus und Obscurantismus gemishandelte Freiheit sich das Recht ihrer Existenz mit Daransetzen ihres Lebens wieder erkämpft. Wer will es wagen, die Leidenschaft für die Freiheit eines Volks, für die Selbständigkeit eines Staats, für die Ehre einer Nation, für die Anerkennung einer durch die Wissenschaft gefundenen Wahrheit, für die Existenz einer Religion, eine schlechte Leidenschaft zu nennen? Die Leidenschaft des Moralisirens hat allerdings bei Diderot seine wissenschaftlichen Bestrebungen oft ebenso schwächlich gemacht, als seine ästheti-

schen in falsche Grenzen eingeengt. Die Naivetät, mit welcher er selbst in der Encyklopädie sich öfters in seinem moralisirenden Subjectivismus gehen läßt, statt dem Leser, der sich unterrichten will, ein objectives Genüge zu thun, würde heutzutage geradezu lächerlich sein; z. B. der Artikel „Journée de la Saint-Barthélemy" (Hist. mod.) lautet folgendermaßen: „Dies ist der für immer verfluchenswerthe Tag, dessen in den Annalen der Welt übrigens unerhörte Verbrechen, das zwei ganze Jahre hindurch angelegt und vorbereitet war, sich in der Hauptstadt dieses Königreichs, in der Mehrzahl unserer großen Städte, im Palast unserer Könige, am 24. Aug. 1572, durch die Niedermetzelung einiger tausend Menschen vollzog. — — Ich habe nicht die Kraft, mehr zu sagen. Als Agamemnon seine Tochter in den Wald, wo sie geopfert werden sollte, eintreten sah, bedeckte er sich das Antlitz mit einem Zipfel seines Mantels. — — Ein Mensch hat in unsern Tagen die Apologie dieses Tages unternommen (der Abbé von Caverac). Leser, errathe, welches der Stand dieses Blutmenschen war, und wenn sein Werk dir jemals in die Hände fällt, so sage mit mir zu Gott: O Gott, schütze mich davor, mit seinesgleichen unter demselben Dach zu wohnen!"

Diderot hat, wie gesagt, sehr viel Artikel zur Moral geliefert, fast so viel als zur Grammatik, aber sie entsprechen oft der Erwartung nicht, mit welcher wir sie aufschlagen. So hat er z. B. den Artikel „Corruption des moeurs" verfaßt. Welch ein Thema für ihn, der die „Bijoux indiscrets" geschrieben hatte, der „Rameau's Neffen" und der noch im hohen Alter die Zeiten des Claudius und Nero schrieb! Welche Kenntnisse, welche satirische Kraft, welche Beredsamkeit hätte er hier entwickeln können! Statt dessen finden wir sechs bis sieben dürftige, nichtssagende Zeilen. Zu seiner Entschuldigung bemerke ich, daß er in dem spätern Artikel über den Luxus den Begriff der sittlichen Corruption ganz vortrefflich abhandelt.

Diderot hat auch sehr viel theologische Artikel geschrieben. Ein Theil derselben fällt in die Geschichte der Philosophie, wie sie damals noch aufgefaßt wurde, indem man die Mythologie der Völker, den Glauben der nichtchristlichen Völker überhaupt, unter dem Titel „Superstition" hineinzog. Auch einen Theil der jüdischen, mohammedanischen und christlichen Sektengeschichte hat Diderot übernehmen müssen, aber er hat auch viele Artikel zur Philosophie der Religion und zur rationalen Theologie geliefert. Wir wollen auch hier aus den systematischen Artikeln wenigstens diejenigen Punkte hervorheben, die zur Charakteristik der Encyklopädie und Diderot's selber in näherm Verhältniß stehen.

Diderot erscheint in allen diesen Artikeln als Theist, als Spiritualist, ja der Sprache nach zuweilen als positiver Christ. Er setzt die Existenz

Gottes als eines Geistes voraus, der die Welt geschaffen hat und ihre Entwickelung als Vorsehung leitet. In dem Artikel „Polythéisme", der einer seiner gründlichsten und ausführlichsten ist, untersucht er den Ursprung des Polytheismus theils aus der Personification der Elemente, theils aus der Deification von Menschen, die sich als Wohlthäter verdient gemacht hatten. Hier polemisirt er gegen Spinoza und sagt: „Niemals wird man begreifen, daß die Einheit der Substanz, auf welche er das Universum zurückführt, etwas anderes sei, als die collective Einheit der Logiker, die nur ideellerweise in unserm Geist existirt. Wenn sich in den Schriften der heidnischen Philosophen einige Stellen finden, welche die Einheit Gottes auf eine orthodoxere Manier zu autorisiren scheinen, so ist das meistens nichts, als ein pomphafter Gallimathias; man mache die Analyse und es wird immer eine Mehrheit von Göttern daraus hervorgehen. Man ist ein wirklicher Unitarier nur, sofern man eine vollkommen einfache Intelligenz anerkennt, die, von der Materie und der Form der Welt gänzlich verschieden, wahrhaft spirituell ist und alles hervorbringt. Bejaht man dies, so glaubt man, daß nur Ein Gott ist; bejaht man es aber nicht, so mag man die Götter des Paganismus noch so sehr verlachen und Abscheu vor der Menge der Götter bezeugen, man wird doch reellerweise unendlich viele setzen. Das ist genau der Fall mit allen alten Philosophen, von denen wir übrigens bewiesen haben, daß sie keine Spur wahrhafter Spiritualität besitzen." In dem Artikel „Manichäismus" untersucht Diderot die möglichen Welten, welche Gott hätte schaffen können. Eine Welt reiner Geister wäre zu einfach, zu einförmig gewesen. Tausend schön eingebundene Virgile in seiner Bibliothek zu besitzen, immer dieselben Opernarien zu singen, nur Diamantknöpfe zu haben, nur Fasanen zu essen, nur Champagner zu trinken, wäre das Vernunft? Umgekehrt eine rein materielle Welt, ohne Leben, ohne Gefühl, würde kein Bewußtsein von sich gehabt und ohne Verhältniß zu Gott gewesen sein. Eine dritte Welt wäre denkbar gewesen, in welcher die Körper und die Geister beziehungslos nebeneinander existirt hatten. Sie würde einem unvollendeten Gebäude, einem einsamen Palast, einem Staat ohne Oberhaupt, einem Tempel ohne Opferer geglichen haben. Eine vierte Welt aber, in welcher der Geist mit der Materie vereint ist, in welcher die geschaffenen Substanzen sich untereinander verbinden, muß die vollkommenere sein. Der Mensch wird hier das Centrum von allem und läßt alle körperlichen Wesen, deren nothwendiges Band er ist, bis zu Gott aufsteigen. Er wird die Seele von allen des Verstandes Beraubten, der Dolmetscher für alles, was das Wort nicht erhalten hat, der Priester der ganzen Natur.

Der merkwürdigste Artikel über den Begriff der Religion ist unstreitig

der, welcher „Providence" überschrieben ist. Diderot geht in demselben zunächst historisch zu Werke. Er weist nach, daß alle Völker unter irgend-einer Form an eine göttliche Vorsehung geglaubt haben und glauben. Er kritisirt die Meinungen der berühmtesten Philosophen über diesen Glauben. Dann sucht er die Vorsehung selber begreiflich zu machen, indem er davon ausgeht, daß wir das Universum abbrevirt in uns tragen, daß wir das Ebenbild Gottes sind, und daß folglich zwischen unserer Freiheit und zwischen der Freiheit Gottes, da sie in ihrem Wesen identisch sind, ein Verhältniß stattfinden kann. Die allgemeine Vorsehung besteht in den Gesetzen, welche die Ordnung der Welt bestimmen. In der Erscheinung dieser Gesetze existiren unendlich viele Modificationen, aber sie selber an und für sich bleiben sich gleich, weshalb sich von ihrer Kenntniß aus die allgemeine Nothwendigkeit des Verlaufs eines Geschehens voraussehen läßt. Die besondere Vorsehung verwirklicht sich aber gerade durch die Modificationen, welche durch die größere Stärke oder Schwäche, Weite oder Enge, Geschwindigkeit oder Langsamkeit, Bestimmtheit oder Unbestimmtheit u. s. w., die Entscheidung im einzelnen herbeiführen. Ich sehe, daß ein Blinder einem tiefen Graben zuschreitet. Er muß also hineinstürzen. Wenn ich aber eile, ihn zurückzuhalten, werde ich ihn retten u. s. w. Diderot überrascht nun mit einer ganz eigenthümlichen Ausführung. Er sucht nämlich zu zeigen, daß das menschliche Leben gerade in vielen seiner wichtigsten Handlungen gar nicht durch die Vernunft, durch das persönliche Interesse, durch die Reflexion, sondern durch geheimnißvolle Impulse bestimmt werde, die über alle Berechnung hinausgehen. Ein solches Verhältniß sei das der Liebe der beiden Geschlechter, das der Aeltern zu den Kindern und das des Mitleids. Hier handeln wir aus grundlosem Wohlwollen und in ihm ist es, daß die Vorsehung sich offenbart. Welches Weib, meint Diderot, würde die Folgen einer Schwangerschaft, den Schmerz der Niederkunft u. s. w. auf sich nehmen, wenn es lediglich von der Vernunft sich leiten ließe? Der Mensch ist von Natur träge; er liebt die Unabhängigkeit. Aber für seine Kinder arbeitet er und unterwirft sich einer oft drückenden Beschränkung, weil es seine Kinder sind; ja ein krankes Kind, das unsagliche Last verursacht, wird um so mehr geliebt. Das Mitleid ist unwillkürlich; es fragt nicht erst viel nach Gründen, und die Stoiker waren sehr armselige Philosophen, wenn sie es tadelten. „Je mehr ich diese drei Gesetze betrachte", sagt Diderot, „um so mehr erstaune ich, daß es in unserm Jahrhundert so viel Atheisten gibt." Er schlägt vor, die Beweismethode umzukehren. Man habe geschlossen, weil Gott existirt, gibt es eine Vorsehung — man sollte umgekehrt schließen, weil es eine

Vorsehung gibt, existirt Gott. Hierauf widerlegt er die Zweifel, welche gegen die Vorsehung erhoben werden können, indem er den Begriff des Zufalls für eine Fiction erklärt. Wir Menschen finden in vielen Dingen Unordnung und Misverhältnisse lediglich, weil wir nicht hoch genug stehen, den absoluten Zusammenhang des Ganzen zu überblicken. Alfons von Castilien meinte vom Standpunkt seiner astronomischen Kenntnisse aus, Gott bessern Rath für die Weltordnung haben geben zu können; das spätere Kopernicanische System vernichtete seinen Tadel. Vor der Entdeckung des Blutumlaufs wußte man sich manche Organe und Verrichtungen des menschlichen Leibes nicht zu erklären, die nunmehr vollkommen verständlich sind u. s. w.

Diderot hat die Artikel „Jésus Christ" und „Christianisme" verfaßt. Bei dem erstern benimmt er sich rein historisch. Er zeigt, wie der historische Christus durch die Kirchenväter und Concilien zur zweiten Person der Gottheit im Dogma der Kirche geworden ist. Bei dem zweiten Artikel gleitet er über die Auffassung des Christenthums als Religion hinweg; indem er kurzweg versichert, es sei unter den Religionen, die sich für offenbarte halten, die einzig wahrhafte. Desto mehr beschäftigt er sich mit der politischen Wirksamkeit des Christenthums und beruft sich für die Schilderung, die er davon macht, auf Montesquieu's „Geist der Gesetze". Er vergleicht Christus mit den übrigen Gesetzgebern. „Wenn er auch die Seligkeit des Jenseits als ersten Zweck hinstellte, so wollte er doch zugleich unser Glück in diesem Leben. Auf dem Sturz der Idole, deren abergläubischer Cultus tausend Ausschweifungen nach sich zog, gründete er die Religion, welche im Geist und in der Wahrheit einen einzigen Gott als den gerechten Belohner der Tugend anbetet. Er stellte das Naturgesetz, welches die Leidenschaften so sehr verdunkelt hatten, in seinem natürlichen Glanze wieder her; er offenbarte den Menschen eine Moral, die bis dahin von den übrigen Religionen nicht gekannt war; er lehrte sie sich selbst hassen und ihren theuersten Neigungen entsagen; er grub in die Geister jenes tiefe Gefühl der Demuth, welche alle Quellen der Selbstliebe zerstört, indem es sie bis in die verborgensten Winkel der Seele verfolgt; er verschloß die Verzeihung des Unrechts nicht in einer stoischen Gleichgültigkeit, die nur eine stolze Verachtung der Person des Beleidigers ist, sondern erhob sie sogar bis zur Liebe auch der grausamsten Feinde; er stellte die Enthaltsamkeit unter die Obhut der strengsten Schamhaftigkeit, indem er sie zwang, mit ihren Augen einen Bund zu schließen, aus Furcht, daß nicht ein indiscreter Blick eine verbrecherische Flamme im Herzen entzünde; er empfahl, mit dem seltensten Talent die Bescheidenheit zu verbinden; er

verfolgte mit einer klugen Strenge das Verbrechen bis in den Willen selber, um es zu hindern, sich mit seiner verwüstenden Kraft zu äußern; er führte die Ehe auf ihre Ursprünglichkeit zurück, indem er die Polygamie verbot, die, nach dem Verfasser des «Esprit des lois», dem Menschengeschlecht nicht nützlich ist, weder den beiden Geschlechtern, sei es dem misbrauchenden, sei es dem gemisbrauchten, noch den Kindern, für welche Vater und Mutter nicht dieselbe Zuneigung haben können, da ein Vater zwanzig Kinder nicht ebenso lieben kann, als eine Mutter zwei liebt. Er erfaßte die Ewigkeit dieses heiligen, von Gott selber geschlungenen Bandes, indem er die Scheidung verbot, die zwar für die Männer günstig, für die Frauen und Kinder aber traurig ist, welche immer den Haß ihres Vaters gegen ihre Mutter bezahlen."

Das ist das Bild, welches Diderot von Christus als Sittenreformator entwirft. Man wird es im allgemeinen für richtig erkennen müssen. Wenn er aber weiterhin den Cölibat und die Ascese als christliche Institutionen darstellt und die Intoleranz der christlichen Kirche damit vertheidigen will, daß nicht nur andere Religionen, z. B. das Judenthum und der Islam, auch intolerant seien, sondern daß das Christenthum deshalb zu einer gewissen Unduldsamkeit gezwungen werde, weil es seine Wahrheit vor Entstellung zu hüten habe, so sind solche schiefe Betrachtungen nur daraus zu erklären, daß Diderot bei dem Wort „Christianisme" im Hintergrund immer die römisch-katholische Kirche vorschwebte, wenn er sich auch vorgesehen hat, den Geist des Christenthums als den Geist der Liebe von dem Fanatismus einiger Christen zu unterscheiden. Diesen evangelischen Geist vertheidigte er. Warum verfolgte er aber nicht die Wirkungen, welche die sittlichen Principien Christi in der Umgestaltung der Staaten hervorgebracht haben? Wir können, ganz abgesehen von seinen sonstigen Schriften, aus der Vergleichung anderer Artikel der Encyklopädie allerdings entnehmen, daß er viel freier über den Cölibat, den Luxus und die Intoleranz dachte, als er hier erscheint. Der sehr lange Artikel über den Cölibat unterscheidet den unreinen, welcher durch die Prostitution erschaffen wird und beiden Geschlechtern, vorzüglich aber dem weiblichen, verderblich wird, und den reinen, welcher aus der Sehnsucht entspringt, einem Ideal der Heiligkeit zu genügen. Er verwirft den kirchlichen Cölibat nicht absolut, nicht direct, trägt aber darauf an, Verhandlungen zwischen den Fürsten und zwischen Rom zu eröffnen, um den Geistlichen das Heirathen möglich zu machen. Er beruft sich dabei auf die Schriften des Abbé de St.-Pierre. Den mönchischen Cölibat verwirft er mit Montesquieu. Man habe, was anfänglich nur ein Rath gewesen sei, fälschlich in ein Gesetz verwandelt.

Ueber den Luxus hat Diderot einen der umfassendsten und besten Artikel geschrieben, der noch jetzt, nachdem dieser Gegenstand so vielfach behandelt ist, interessant erscheint, weil er ein reiches historisches Material verarbeitet hat und gute nationalökonomische Blicke enthält. Diderot unterscheidet darin den productiven und improductiven, den bereichernden und verarmenden, den versittlichenden und den entsittlichenden, den erlaubten und unerlaubten, und den nach verschiedenen Stufen der Civilisation sich umgestaltenden Luxus. Eine Wilde, welche ihr Kind für eine Perlenschnur oder eine Flasche Branntwein hingibt, treibt auf der untersten Stufe der Gesellschaft einen improductiven, entsittlichenden, unerlaubten Luxus. Je nachdem vom Luxus die eine oder andere seiner Seiten aufgegriffen wird, wird er gepriesen oder gescholten. Nicht weniger klar hat Diderot sich in dem Artikel „Intoleranz" ausgesprochen. Er unterscheidet darin die kirchliche und die bürgerliche. Die kirchliche identificirt er mit dem Heroismus, der für seinen Glauben, den er als den wahren verkündet, ohne alle Menschenfurcht zu sterben bereit ist. Die bürgerliche Intoleranz besteht in der Verfolgung aller derer, die eine andere Vorstellung von Gott und deshalb auch einen andern Cultus, als wir, haben. Diese Intoleranz ist scheußlich, widermenschlich, gotteslästerlich, knechtet die Gewissen, zerreißt die zartesten Bande, entflammt die Leidenschaften eines unverständigen Hasses, einer wahnsinnigen Verachtung und vergißt, daß wir irren, daß wir, und zwar aufrichtig zweifeln können. Wenn man dem, der anders denkt, als wir, ein Haar ausraufen darf, so könnte man auch seinen Kopf verlangen, denn wo ist die Grenze der Ungerechtigkeit? Wenn ihr schreit, daß ihr die Wahrheit auf euerer Seite habt, so werde ich nicht weniger schreien, daß ich sie auf der meinigen habe. Mag aber ich oder mögt ihr euch täuschen, warum soll nicht Friede zwischen uns sein? Wenn ich blind bin, müßt ihr einem Blinden ins Gesicht schlagen? Wenn ein Intoleranter sich klar über das, was er ist, ausspräche, welcher Winkel der Erde würde sich ihm nicht verschließen? In einem intoleranten Staat würde der Fürst nur ein Henker im Solde der Priester sein. Der Fürst ist aber der gemeinsame Vater seiner Unterthanen und sein Apostolat besteht darin, sie alle glücklich zu machen. Diderot nimmt nun alle Schriftsteller, namentlich alle Aussprüche Christi durch, welche die Intoleranz verdammen, und fügt ihnen noch ein Dutzend Sentenzen aus den Kirchenvätern hinzu. Er schließt:

„Wenn ein ungläubiger Fürst das unbestreitbare Recht auf den Gehorsam seiner Unterthanen hat, so hat der misgläubige Unterthan ein unbestreitbares Recht auf den Schutz seines Fürsten. Dies ist eine gegenseitige

Verbindlichkeit. Sagt der Fürst, der misgläubige Unterthan verdiene nicht zu leben, steht dann nicht zu fürchten, daß der Unterthan urtheile, der untreue Fürst sei unwürdig, zu regieren? Intolerante Blutmenschen, blickt auf die Folgen euerer Grundsätze und schaudert. Ihr Menschen, die ich liebe, was auch euere Meinung sei, für euch sammele ich meine Gedanken und beschwöre euch, sie zu erwägen und einem gräßlichen System zu entsagen welches weder der Geradheit des Geistes noch der Güte des Herzens geziemt.

„Wirkt euer Wohl! Betet für das meinige und glaubt, daß alles, was ihr euch darüber hinaus erlaubt, in den Augen Gottes und der Menschen, von einer verabscheuungswürdigen Ungerechtigkeit ist."

Was Voltaire das „Infame" nannte, war eben die aus dem Aberglauben entspringende Verfolgungssucht Andersgläubiger, der Zwang der Gewissen, die Vernichtung der Denkfreiheit, die Verleugnung aller Humanität. Diderot bewies die Unchristlichkeit und die Gottlosigkeit der Intoleranz.

Bei dem Artikel „Intoleranz" denkt man unwillkürlich an den Artikel „Jésuites", welchen Diderot ganz objectiv gehalten hat. Er erzählt ihre Entstehung, beschreibt ihre Verfassung, verzeichnet von 1547—1761 chronologisch alle Unruhen, welche sie in den verschiedensten Staaten angezettelt, alle Fürstenmorde, welche sie geleitet, alle Irrlehren, welche sie erfunden, allen socialen Skandal, welchen sie angerichtet haben, und schließt mit einer allgemeinen Charakteristik ihres Verfahrens, das ihren Sturz nothwendig habe nach sich ziehen müssen. Die maßvolle immer auf Thatsachen gestützte Schilderung dieses mächtigsten, vielseitigsten, gewandtesten und für die Souveränetät aller Staaten gefährlichsten Ordens war gewiß von größerer Wirkung, als wenn Diderot sich hier in polemische Declamationen hätte fallen lassen, zumal in einem Augenblick, wo die Jesuiten, welche ein Parlamentsbefehl 1762 aufgehoben hatte, in Frankreich nicht mehr existirten. Diderot schließt seinen Artikel über sie mit folgenden Worten: „Ich schreibe dies weder aus Haß noch aus Rache gegen die Jesuiten; mein Zweck ist, die Regierung, welche sie aufgegeben, die Obrigkeit, welche sie verurtheilt hat, zu rechtfertigen und den Mönchen dieses Ordens, die einst versuchen sollten, sich in diesem Königreich wieder zu etabliren, wenn sie, was ich glaube, damit Erfolg haben sollten, zu zeigen, unter welchen Bedingungen sie hoffen dürfen, sich darin zu erhalten." Hundert Jahre sind verflossen, seit Diderot diese Worte schrieb, und die Jesuiten sind in Frankreich, in Europa mächtiger als je. Sie sind aber klüger geworden und scheinen





deshalb nicht so mächtig, als sie sind. Sie gehören zu den seltenen Menschen, die wirklich aus der Geschichte lernen.

Außer solchen Artikeln und vielen andern über alles Mögliche, über Bibliothekwissenschaft, über Mythologie, über Architektur u. s. w., hat Diderot nun auch die Geschichte der Philosophie in der Encyklopädie geschrieben. Er hat, was er unter Philosophie und unter einem Philosophen versteht, in zwei besondern Artikeln ausgesprochen. Für die Definition und die Eintheilung der Philosophie schließt er sich an den Deutschen Wolf an. Die Philosophie, meint Diderot, ist noch eine sehr unvollkommene Wissenschaft, die auch nie vollendet werden kann, weil niemand den Grund von allem Möglichen zu erschöpfen vermag; nur das Wesen, welches alles nach Zahl, Gewicht und Maß gemacht hat, ist das einzige, das eine philosophische, mathematische und vollkommene Kenntniß seiner Werke zu haben vermag. Ein Philosoph ist nicht derjenige, der viel gesehen, viel gelesen hat, der vielerlei Kenntnisse besitzt, der die Geschichte der Philosophie kennt, sondern der solide Principien und vor allem eine gute Methode besitzt, Rechenschaft von den Thatsachen zu geben und gültige Folgerungen aus ihnen zu ziehen. Der Glaube an solche Autoritäten und der Systemgeist sind die größten Hindernisse der Philosophie. Der erstere wird durch die natürliche Denkfaulheit der Menschen, durch Mangel an Liebe zu den abstracten Wahrheiten, welche doch die letzte Grundlage aller unserer Erkenntniß sind, durch eine dumme Eitelkeit, als gelehrt gepriesen zu werden, durch eine übermäßige Bewunderung alles Alten und Fernen genährt. Plato heißt immer der Göttliche, Aristoteles immer der Geniale. Unter dem Systemgeist versteht Diderot nicht den systematischen Geist, der die Verkettung der Wahrheiten untereinander durch die Demonstration anstrebt, denn dies ist der wirklich philosophische Geist, sondern den, welcher alle Erscheinungen wohl oder übel in eine vorgefaßte systematische Form des Universums einzwängen will. Der Systemsüchtige hat in seiner Einseitigkeit nur für das Sinn, was ihn in seiner einmal fixirten Ansicht bestärkt, für die Einwürfe aber, die ihm widersprechen, verliert er alle Empfänglichkeit oder sucht sich von ihnen mit einigen Scheingründen loszumachen. Die Idee des Philosophen nimmt Diderot nicht blos von seiten der Wissenschaft, sondern auch des Lebens. Er will nicht nur den Denker, er will auch den Weisen. Er beginnt seine Schilderung mit folgenden Reflexionen: „Nichts kostet heutzutage weniger, als den Namen eines Philosophen zu erlangen. Ein obscures und zurückgezogenes Leben, ein Anstrich von Weisheit, nebst ein wenig Lektüre, reichen hin, diesen Namen Personen zu verschaffen, die sich damit ehren, ohne ihn zu verdienen. Andere, in denen die Freiheit das

wirklich vernünftige Denken vertritt, betrachten sich als die einzig wahrhaften Philosophen, weil sie die von der Religion gesetzten heiligen Grenzen zu durchbrechen gewagt haben. Stolz darauf, sich in Ansehung der Religion von den Vorurtheilen der Erziehung losgemacht zu haben, blicken sie mit Verachtung auf die andern als auf schwache Menschen, knechtische Geister, kleinmüthige Seelen, welche sich durch die Consequenzen erschrecken lassen, zu denen die Irreligion führt, und die, weil sie nicht wagen, auf den neugebahnten Wegen fortzuschreiten, unter dem Joch des Aberglaubens einschlummern. Man muß aber von den Philosophen einen höhern Begriff haben.“ Diderot malt nun das Ideal eines rücksichtslosen Wahrheitsforschers aus, der sich nur der Evidenz der Gründe unterwirft und seine Urtheile kritisch überwacht. Aber er malt ihn auch als das Ideal eines rechtschaffenen und ehrenhaften Mannes aus, in dessen Herzen alle edeln Gefühle durch die Religion genährt werden, zu welcher ihn die natürliche Einsicht seiner Vernunft geführt hat. Der Malhonnete ist dem Philosophen so entgegengesetzt als der Stupide. Der Philosoph lebt gesellig. „Der Mensch ist kein Ungeheuer, das nur in den Abgründen des Meeres oder in den Tiefen eines Waldes leben sollte. Schon die einfachen Bedürfnisse des Lebens machen ihm den Verkehr mit andern nothwendig. In jedem Stande wird er auf die Geselligkeit gewiesen, und so fordert die Vernunft von ihm, durch seine Bildung und Arbeit gesellige Qualitäten zu gewinnen.“ Die gewöhnlichen Philosophen, die zu viel oder schlecht meditiren, sind schroff gegen andere, fliehen die Menschen und werden von ihnen gemieden, aber unser Philosoph, der sich zwischen Zurückgezogenheit und zwischen dem Verkehr der Menschen zu theilen versteht, ist voller Humanität. Er ist der Chremes des Terenz, welcher fühlt, daß er Mensch ist und den bei dem guten oder bösen Geschick seines Nachbarn nur die Humanität interessirt. „Homo sum, humani a me nil alienum puto.“

Bei den Artikeln über die Geschichte der Philosophie hat Diderot sich als einen belesenen Autor gezeigt, der, was ihm von andern geboten wird, mit einem gewissen kritischen Takt aufnimmt und mit Geschmack darstellt. Er hat vorzüglich aus drei Berichterstattern geschöpft, aus Bayle's „Dictionnaire historique et critique“ (1697), aus Deslandes' „Histoire de la philosophie“ (1730) und aus Brucker's lateinisch geschriebener „Geschichte der Philosophie“ (1742). Diese drei führt er selbst auch häufig an. Daß er ein selbständiges Studium der Quellen gemacht habe, ist nicht ersichtlich. Es müßte sich gerade bei ihm, der zum Detailliren geneigt war, verrathen. Was er bei Bayle, Brucker, Deslandes, Stanley, Fontenelle u. s. w. vorfand, wußte er gut zu benutzen, denn er war zu gebildet,

um nicht eine verständige Auswahl zu treffen, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu scheiden und durchschnittlich das Richtige herauszufühlen. Manche Charakteristiken sind noch jetzt als treffend anzuerkennen, namentlich biographische, die ihm am meisten zusagten, denn die Systeme der Philosophen hat er in einer zwar äußerlich polirten, aber innerlich todten Weise vorgetragen; er stellt, was die Philosophen über Gott und Welt, über die Natur und den Menschen, über Logik, Psychologie, Moral, Politik und Religion gedacht haben, in der Regel ganz dogmatisch, ganz trocken, als eine lockere Folge von Sätzen ohne alle eigentliche Entwickelung und Kritik hin. Es fehlt in diesem Aggregat von Bestimmungen selten etwas von dem, was zur Lehre eines Philosophen oder einer Schule gerechnet zu werden pflegt, aber man kann dadurch nicht zu einer wirklichen Einsicht in den Standpunkt einer Philosophie gelangen. An eine objective Kritik ist dabei nicht zu denken.

Naigeon vereinigte alle Artikel Diderot's zur Geschichte der Philosophie im fünften, sechsten und siebenten Bande seiner Gesammtausgabe der Werke Diderot's unter dem Titel „Opinions des anciens philosophes". Es sind aber nicht nur die antiken Philosophen darunter subsumirt, sondern auch die orientalischen, die jüdischen, die mohammedanischen, die Scholastiker, die Theosophen, und die modernen Philosophen Bruno, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Locke und andere. Naigeon hat die alphabetische Folge der Artikel beizubehalten die Gedankenlosigkeit gehabt. Wie viel nützlicher und interessanter würde die ganze Sammlung sein, wenn sie die chronologische Ordnung mit Rücksicht auf die Ethnographie versucht hätte. Ich weiß nicht, ob dies vielleicht in einer Sammlung der Diderot'schen Artikel geschehen ist, die zu Bouillon in drei Octavbänden unter dem Titel „Essai d'une histoire critique de la philosophie ancienne et moderne" herausgekommen ist. Ich finde dies Buch, ohne Angabe einer Jahreszahl, von Depping in einem „Supplément aux oeuvres complètes de Denis Diderot" (Paris 1819, S. 29) citirt. Naigeon, S. 26 der Vorrede zum ersten Bande seiner Ausgabe, behauptet, daß der Nachdruck zu Bouillon die Artikel Diderot's gänzlich verstümmelt und verderbt habe. Er erzählt auch, daß Diderot alle seine Artikel einer Revision unterwerfen und nach einem neuen Plan habe umgestalten wollen. Er rühmt sich, die Correcturen Diderot's bei seiner Ausgabe benutzt zu haben.

Die Sokratik, Epikur, der neuplatonische Eklekticismus und der Skepticismus sind von Diderot nicht ohne Begeisterung geschrieben. Bei Sokrates wird er nach seiner naiven Weise ganz persönlich und ruft aus: „Welch ein Mensch, welch ein Bürger, welch ein Beamter, welch ein Gatte, welch

ein Vater! Je weniger Xantippe diesen Apologeten verdiente, um so mehr muß man Sokrates bewundern. Ach, Sokrates, ich gleiche dir wenig, aber mindestens lässest du mich vor Bewunderung und Freude weinen." — Bei Antisthenes bemerkt er, daß seine Tugend mürrisch war. „Das wird immer geschehen, wenn man sich darauf steift, sich einen künstlichen Charakter und gemachte Sitten zu bilden. Ich möchte wol Cato sein, aber ich glaube, daß es mich und die andern viel kosten würde, bevor ich es geworden wäre. Die vielen Opfer, welche ich der erhabenen Person, die ich zum Muster genommen, bringen müßte, würden mich mit einer scharfen und bissigen Galle erfüllen, die sich jeden Augenblick nach außen entlüde. Dies ist vielleicht der Grund, aus welchem einige Weise und gewisse Fromme so oft übler Laune unterworfen sind. Sie empfinden unaufhörlich den Zwang einer Rolle, welche sie sich auferlegt haben und für welche die Natur sie nicht gemacht hat, und lassen nun andere die Qual entgelten, welche sie sich selbst bereiten."

Epikur war, wie schon einmal erwähnt, der Liebling der Franzosen geworden. Seitdem Gassendi sein Leben von der Misauffassung gereinigt hatte, welche ihm aus der Tradition der Stoiker das ganze Mittelalter hindurch zutheil geworden war, fürchtete man nicht mehr, ein Epikuräer zu heißen. Und seitdem durch Gassendi's Syntagma die echte Lehre Epikur's wiederhergestellt war, beeilte man sich, sie in die Physik und Moral wieder einzuführen, weshalb man auch den Lucrez wieder hervorzog. Diderot läßt Epikur seine Lehre in eigener Person vortragen, d. h. er identificirt sich mit ihr. Er betrachtet Epikur's Moral gleichsam als national und gibt einen Umriß der Geschichte der epikuräischen Schule, die von Chapelle, Molière, Bernier, Abbé de Chaulieu, Marquis Lafare, Großprior de Vendôme, Ritter von Bouillon, Marschall von Catinat und andern gestiftet wurde. Die erste örtliche Concentration derselben war in der Straße des Tournelles, im Hause der Ninon Lenclos, wo diese außerordentliche Frau alles versammelte, was sich in Stadt und Hof an feinen, aufgeklärten und wollüstigen Menschen fand: Madame Scarron, die Gräfin de la Suze, die Gräfin d'Olonne, St.-Evrement, die Herzogin von Bouillon, Mancini, M. de Gourville, Madame de Lafayette, der Herzog de la Rochefoucauld und mehrere andere, die im Hotel Rambouillet eine platonische Schule gebildet hatten, welche sie verließen, um sich den Epikuräern und ihren Lehren zuzugesellen. — Bernier, Chapelle und Mortière versetzten die Schule von der Rue des Tournelles nach Auteuil. Diese Schule wurde besonders durch Bachaumont, den Baron von Blot und Desbarreaux berühmt. — Der Schule von Auteuil folgte die von Neuilly, die nur kurze Zeit unter Chapelle

16*

und Sonnings bestand, weil sie sich in die von Anet und vom Temple auflöste, die so viel berühmte Mitglieder: Courtin, Campistron, Palaprat, de Mesmes, Ferrand, Dangeau, Nevers, Renier, Lasseré, La Feuillade u. s. w. gehabt hat. — Die Schule von Sceaux vereinigte zuletzt alles, was von den Pflegern des Luxus, der Eleganz, der Höflichkeit, der Philosophie, der Tugend, der Wissenschaft und Wollust noch übriggeblieben war: Hamilton, St.-Aulaire, Abbé Genest, Malesieu, La Motte, Fontenelle, Voltaire, mehrere Akademiker und einige durch ihren Geist berühmte Frauen. — Man ersieht hieraus, beschließt Diderot seine Artikel triumphirend, daß die Sekte Epikur's nirgends und niemals mehr Glanz als in Frankreich und im letzten Jahrhundert gehabt hat.

Der neuplatonische Eklekticismus sagte Diderot deshalb zu, weil er den Philosophen allen Systemen gegenüber auf einen kritischen Standpunkt stellte, um jede extreme Einseitigkeit zu vermeiden, und weil er den Enthusiasmus empfahl. Daß er dem Christenthum Concurrenz machte, daß Porphyrius dasselbe bekämpfte, daß Julian von ihm zum Neuplatonismus abfiel, daß dieser eine so gelehrte, tugendhafte und schöne Philosophin, wie Hypatia, hervorbrachte, welche der christliche Pöbel in Alexandrien barbarisch mordete, dies alles stimmte Diderot günstig für ihn, wenn er nur nicht wundersüchtig und theosophisch gewesen wäre.

Der Skepticismus endlich als Waffe der Kritik, als Mittel, sich von Vorurtheilen zu befreien, wird von ihm hochgehalten. Er entwirft von Montaigne und Bayle köstliche Porträts. Wenn freilich der Skepticismus so weit geht, die Realität der sinnlichen Erscheinung zu bezweifeln, so wird er ohne Gnade verdammt. Eine solche Verleugnung des gesunden Menschenverstandes ist Diderot ein Greuel. Der Skepticismus soll nicht absolut werden, nicht die Materie als einen bloßen Schein antasten, sondern der gehorsame Diener des Sensualismus sein, der mit ihm alles ihm Unbequeme, vorzüglich die transscendente Welt des religiösen Glaubens, bekämpft.

Unter den Artikeln, welche einzelne Philosophen behandeln, ist unstreitig der über Spinoza der merkwürdigste. Er ist ziemlich ausführlich und eingehend, hinterläßt aber doch den Zweifel, ob Diderot Spinoza wirklich studirt habe, denn er bleibt im Grunde nur bei den Definitionen des ersten Buchs der Ethik stehen, die er als logisch und metaphysisch unhaltbare bekämpft. Diderot macht einen Auszug aus dem Artikel, welchen Bayle über Spinoza in seinem „Dictionnaire" geschrieben, und geht dann zu einer selbständigen Kritik des Begriffs der Substanz und der aus ihm von Spinoza abgeleiteten Bestimmungen über. Es würde viel zu weit führen, ihm hier in das Einzelne zu folgen. Die Hauptsache, auf die es ankommt, ist seine

Stellung zu Spinoza, nämlich eine durchaus negative. Er nennt sein System ein monströses; er findet in ihm zwar nicht einen neuen, wohl aber den verwegensten Atheismus; er tadelt denselben als vernunftwidrig; er behauptet, daß Bayle ihn von Grund aus widerlegt habe; er glaubt, daß die wenigen Anhänger, welche Spinoza wirklich habe, nicht durch eine klare Erkenntniß seiner absurden Philosophie, als vielmehr durch die Vorstellung bestimmt würden, in ihm eine große Autorität für den Unglauben zu besitzen, den sie schon zu ihm mitbringen. Wenn er sich bei dieser Opposition nur historisch benommen, d. h. nur Bayle's Widerlegung referirt hätte, so könnte man zweifelhaft sein, wie er selber über Spinoza denkt, allein er hat einen nicht geringen Aufwand von scharfsinnigen Einwendungen gemacht, um die Axiome Spinoza's als unmögliche zu zerstören. Da er am Eingang des Artikels von der Aehnlichkeit des Spinozischen Systems mit dem der Stoiker spricht, die eine Weltseele annahmen, und da er ihnen die Lehre der Epikuräer von den Atomen und dem Leeren entgegenstellt, so könnte man den Kern seiner Opposition in dem Gegensatz der Vielheit der atomistischen Substanzen und ihrer Bewegung gegen die Einheit der absoluten Substanz und ihrer Modificationen vermuthen, wenn er nicht in der zweiten Hälfte seiner Polemik, besonders gegen das Ende, ausdrücklich die Nothwendigkeit behauptete, außer der Materie ein zweites, ein historisches Princip, den Geist anzunehmen, der sie, die an sich träge sei, ursprünglich in Bewegung setze und der ihre Gestaltung nach den Zwecken, die er habe, ordne. Will man Spinoza's System durch eine geschraubte Auslegung von dem Vorwurf des Atheismus retten, so ist nicht abzusehen, meint Diderot, was an ihm Neues, Originelles sein sollte. Nur sein Atheismus ist seine Größe. Man muß die Substanz wirklich so verstehen, wie Spinoza, nämlich als das Eine, unerschaffene Wesen, welches in allen Existenzen dasselbe ist, sodaß die Veränderungen, die unser Verstand an den Erscheinungen auffaßt, nur unwesentliche Modificationen der Substanz selber sind, die, als Ursache ihrer selbst, auch die Wirkung ihrer selbst ist, die also in einem freudigen Menschen sich freut, in einem traurigen traurig ist, in einem verzweifelnden verzweifelt, in einem, der sich aufhängt, sich selbst aufhängt u. s. w., denn ohne daß die Substanz in allem Geschehenen die immanente Ursache wäre, würde sie ja aufhören, die unbedingte, die Eine Substanz zu sein, und würden die Veränderungen, die unser Verstand als Ruhe und Bewegung, als Erkennen und Wollen, als Begierde und Abscheu, unterscheidet, aufhören, bloße Modificationen der Substanz zu sein. Zu sagen, die Freude freut sich, die Trauer trauert u. s. w., würde lächerlich sein; die Substanz ist das Subject dieser Zustände. Außer

ihr existirt nichts Selbständiges. Diderot kritisirt nun die Definitionen Spinoza's, um ihre Zweideutigkeit, Willkür und Falschheit darzuthun. Die Einheit schließt nach ihm den Unterschied nicht aus. Es können zwei Substanzen verschieden sein und doch aufeinander wirken. Der Ton des Namens Gottes hat nichts gemein mit der Vorstellung, die er in mir hervorbringt. Das Unglück einer meiner Freunde hat nichts gemein mit der Traurigkeit, die in mir dadurch erzeugt wird. Wenn ich meinen Arm bewege, so hat die Bewegung als solche nichts gemein mit dem Act meines Willens. Ich bin kein Triangel und doch mache ich mir eine Vorstellung von einem solchen, prüfe seine Eigenschaften u. s. w. Wie oft muß Spinoza sich widersprechen und eine geistige Substanz voraussetzen, die er dann wieder, um consequent zu bleiben, zu zerstören gezwungen ist. Sein System kann nur Naturalismus sein, denn wenn kein absolutes Subject als die Ursache nicht nur seiner selbst, sondern auch als die freie Ursache einer von ihm gesetzten und ebendeshalb von ihm als relativ selbständig unterschiedenen Welt existirt, so kann nur die Natur als das Absolute, in ihr folglich nur die Materie als die absolute Substanz übrigbleiben. Wenn die Welt, ohne das Product einer intelligenten Ursache zu sein, als Materie ewig existirt und sich durch sich selbst bewegt hätte, warum bringt sie denn nichts Neues mehr hervor, warum entstehen durch den Zufall aus ihr nicht ganz neue Wesen, warum werden Thiere und Menschen nur von Thieren und Menschen gezeugt? Das Prädicat der Unendlichkeit, welches Spinoza der Substanz und ihren Attributen beilegt, darf hierbei nicht täuschen. Man muß die abstracte Unendlichkeit und die concrete Endlichkeit nicht miteinander vermischen. Die Materie z. B. ist in abstracto ins Unendliche theilbar, aber in einer wirklichen Materie ist sie nothwendig endlich. Eine endliche Wirkung hat auch eine endliche Ursache. Spinoza verwirrt den Begriff des Wirklichen mit dem Begriff des Logischen. Der Begriff des Wesens an sich ist logisch freilich derselbe Begriff in einer jeden Wesenheit, im Triangel, im Felsen, im Menschen, folgt aber daraus, daß das, was in der Wirklichkeit das reelle Wesen des Triangels, des Felsens, des Menschen ausmacht, dieselbe Substanz sei? Keineswegs.

Blicken wir auf die ganze Encyklopädie zurück, so finden wir Diderot, wie er in ihr sich darstellt, in Widerspruch mit dem Bilde, welches man von ihm gewöhnlich entwirft. Nach diesem soll er ein entschiedener Atheist gewesen sein, der die Encyklopädie als das Vehikel für die Propaganda seiner Doctrin benutzt habe. In vielen Dogmen-, Kirchen- und Literaturgeschichten ist dies ja fast das Einzige, was man darin über Diderot zu lesen bekommt. Es wird dies, auch bei den Franzosen sogar, als feststehend

angenommen. Nichts kann stärker mit dieser Annahme contrastiren, als was wir selber von ihm aus der Encyklopädie referirt haben und was wir leicht noch durch viele andere Auszüge hätten bestätigen können. Diderot war kein orthodoxer Christ. Die Dreipersönlichkeit Gottes, die Incarnation der zweiten Person der Gottheit, die Transsubstantiation des Meßopfers, der Exorcismus der Taufe, die Ewigkeit der Höllenstrafen, die Wunder und die Gewalt der Priester über das Gewissen der Menschen und über ihre zukünftige Seligkeit, das waren die Dogmen, die er verwarf und gelegentlich verfolgte, aber er war weit davon entfernt, ein Fanatiker des Atheismus zu sein. Er wollte die Philosophie nicht mit der Theologie vermischt sehen, aber er hielt den extremen Skepticismus wie den extremen Unglauben für unstatthaft, wie er dies im Eingang des Artikels „Philosophie mosaique et chrétienne" ausdrücklich erklärt. Der Philosoph leugnet nichts und räumt nichts ein, ohne zu prüfen. Er weiß aus Erfahrung, daß das Suchen der Wahrheit mühevoll ist, aber er hält es nicht für unmöglich. Er ist weder mistrauisch noch kleinmüthig. Aus solchen Zweifeln an der Kraft des Denkens entsteht die Verachtung der Vernunft und Philosophie, die vorgebliche Nothwendigkeit, auf die Offenbarung als die einzige Fackel zurückzugehen, die uns in den physischen und moralischen Wissenschaften erleuchten könne, jenes monströse Gemisch von Theologie und Philosophie, welches die Religion und die Philosophie gleich sehr degradirt hat, jene, indem sie der Discussion, diese, indem sie dem Glauben unterworfen ward. Man raisonnirte, wo man glauben sollte; man glaubte, wo man raisonniren sollte, und so erwuchsen viel schlechte Christen und viel schlechte Philosophen. Die Natur ist das einzige Buch des Philosophen, die Heilige Schrift das einzige des Theologen. Jedes hat seine eigene Methode, die für den Fortschritt des menschlichen Geistes nicht ohne Nachtheil, für den Glauben nicht ohne Gefahr vermischt werden können.

Mit diesen Gedanken leitet Diderot die Betrachtung der sogenannten mosaischen Philosophen, d. h. derjenigen ein, welche glaubten, daß sie aus der Mosaischen Genesis eine ganz besondere Belehrung über die Natur empfangen könnten. Das Fragmentarisiren, zu welchem sich Diderot in der Encyklopädie beständig verurtheilt sah, nöthigte ihm solche Einleitungen ab, um die Thatsachen, von denen es sich handelte, einigermaßen begreiflich zu machen. Nach diesen Zwecken übte er eine gewisse didaktische Accommodation, aber er heuchelte nicht. Wo er nicht umhin konnte, positive Dogmen, denen er persönlich hätte widersprechen müssen, zu erwähnen, da verhielt er sich als Berichterstatter oder warf sich in die hypothetische Form.

Diderot ging vom Katholicismus zum Theismus, vom Theismus zum Sensualismus, vom Sensualismus zum Skepticismus über. Er war, der Kirche gegenüber, kein Christ. Er war ein Ungläubiger, der zuletzt auch nicht mehr Theist, sondern ein Skeptiker war, ohne jemals vollkommen positiv und öffentlich sich zum Atheismus zu bekennen. Diderot äußert sich atheistisch, aber er sagt nie geradezu wie Holbach: es ist kein Gott. Er soll, wie Garat erzählt, Holbach zum Atheismus bekehrt haben. Das ist eine Erzählung, wie manche andere. Er soll viel an Holbach's System der Natur mitgearbeitet haben; möglich; aber es käme darauf an, welche Seiten gerade er darin geschrieben hätte.

Man misverstehe mich nicht. Ich will Diderot keineswegs vom Atheismus, oder Pantheismus, oder Materialismus, oder Indifferentismus, oder wie man es sonst nenne, freisprechen; ich will keinen frommen Theisten aus ihm machen; ich will nur eine historische Gerechtigkeit gegen ihn geübt wissen, ihn nicht als einen crassen Dogmatiker des Atheismus aufzufassen, der in seinen Schriften, namentlich aber in der Encyklopädie, denselben geflissentlich verbreitet habe, wie sogar Carlyle und Bungener ihm nachsagen. Das ist durchaus falsch. Die stärkste atheistische Stelle, die ich in seinen Schriften kenne, ist der Schluß einer Kritik von Robinet's Uebersetzung einer Parellele der Fähigkeiten des Menschen mit denen der Thiere aus dem Englischen (1769). Hier sagt Diderot: „Jede Religion setzt einen Gott voraus, der sich erzürnt und sich besänftigt, denn sonst ist kein Cultus, kein Altar, kein Opfer, kein Priester mehr möglich. Ich werde also hierin nur den fruchtbaren Keim zu Täuschungen und gefährlichstem Haß, die Verderbniß der allgemeinen Moral, die Angst im Leben und die Verzweiflung im Tode sehen, denn wer hat diesen erzürnbaren und versöhnbaren Gott noch nicht erzürnt und wer ist sicher, ihn versöhnt zu haben?" Diderot verwirft hier den Glauben an einen Gott, der sich erzürnen und der versöhnt werden kann. Er sagt nicht, es existirt kein Gott. In der Kritik eines Buchs von Herrn von Valmire: „Dieu et l'homme", ruft er aus: „Wie viel Narren macht nicht diese verwünschte Metaphysik! Nun, meine Freunde, was geht es euch an, ob Gott, ob Teufel, ob Engel, ob Paradies, ob Hölle existiren? Wißt ihr nicht, daß ihr glücklich sein wollt und daß die andern dasselbe Verlangen haben — — und daß Liebe, Achtung, Werthschätzung an das Wohlthun geknüpft sind? Thut also Gutes, solange ihr seid, und entschlummert im letzten Schlaf über das, was ihr werden werdet, ebenso ruhig, als ihr es über das seid, was ihr vor einigen hundert Jahren waret." Diese Stelle scheint stärker als die vorige. Sie ist aber schwächer, denn sie drückt nur den Unmuth über eine abstruse Theolo-

gasterei und die Gleichgültigkeit eines guten Gewissens gegen die Dogmatik aus. Wie aber ist es mit dem Bösen? Diese Stelle ist also nur hypothetisch. Wenn ihr ein gutes Gewissen habt, so könnt ihr ruhig abwarten, ob ihr unsterblich seid, ob ein Gott existirt. Die erstere hingegen negirt zwar nicht Gott, aber die Religion, sofern dieselbe einen Gott voraussetzt, der sich erzürnen kann.

In seiner Bearbeitung der Shaftesbury'schen Moral, in seinen „Pensées philosophiques", in seinem Brief an Voltaire über seine Darstellung des blinden Saunderson, haben wir Diderot als Theisten gesehen. In der Schrift über die Interpretation der Natur prägte er ausdrücklich noch ein, die Natur nicht mit Gott zu verwechseln. Außer diesen Schriften haben wir nur noch seine Unterhaltung mit der Marschallin von Broglie aus dem Jahre 1777, die während seines Lebens gedruckt wurde, jedoch ohne ihn zu nennen; er führte darin den Namen Crudéli. Er hofft darin, daß Gott dem, der aus aufrichtigem Streben nach Wahrheit sein Dasein geleugnet habe, verzeihen und ihn seines Irrthums halber keineswegs mit ewigen Höllenstrafen verfolgen werde. Dies war der Standpunkt, den Diderot in den letzten dreißig Jahren seines Lebens festhielt und den er zuerst in jenem merkwürdigen Gebet ausdrückte, welches er der Interpretation der Natur hinzufügte. Die Frage nach der Existenz Gottes blieb ihm als Forscher eine offene Frage und er fiel nie in die Intoleranz gegen den Theismus, welche das Pathos Holbach's war. Seine während seines Lebens ungedruckten Schriften, die wir jetzt kennen, „Le neveu de Rameau", „La Religieuse", „Entretien entre d'Alembert et Diderot", „Jacques le fataliste" u. s. w. stimmen damit überein. Die problematischen Aeußerungen, welche über diese Frage in seiner Correspondenz mit Fräulein Voland vorkommen, widersprechen nicht. Manchmal ist er theistisch, manchmal skeptisch, manchmal pantheistisch, aber niemals positiv atheistisch. Er gesteht ein, nicht an Gott glauben zu können, aber er gesteht auch, daß er zuweilen tödlich dadurch leide. Damiron, „Mémoires pour servir à l'histoire du XVIII siècle" (Paris 1858, I, 280), hat die wichtigsten der hierher einschlagenden Aeußerungen zusammengestellt. Er behauptete z. B. einmal bei Holbach auf dessen Landsitz Grandval, daß alles, was lebt, ewig sei, ein Princip, wie ein großer Polyp, der sich theilt und doch in jedem Theil ganz und gar Leben ist. — Er erklärt sich einmal gegen den Optimismus. Wenn die Welt nicht ohne empfindende Wesen und die empfindenden Wesen nicht ohne Schmerz existiren konnten, so hätte man sie in Ruhe lassen sollen. Es wäre wol eine Ewigkeit vergangen, ohne daß es zu jener Thorheit gekommen wäre. „Die Welt eine Thorheit!" ruft er seiner Freundin

zu. „Aber doch die schöne Thorheit! Nach einigen Bewohnern von Malabar ist dies eine von den 74 Komödien, mit denen der Ewige sich amusirt." — Ein andermal war er auf dem Felde, hatte eine Kornblume und eine Kornähre gepflückt und schien sein Herz zu befragen. „Was machen Sie da?" fragte Grimm. „Ich höre." — „Wer spricht zu Ihnen?" — „Gott." — „Und was?" — „Es ist Hebräisch, das Herz versteht es, aber der Geist steht nicht hoch genug."

Wenn nun Diderot dennoch nicht als Skeptiker, sondern als dogmatischer Atheist conterfeit zu werden pflegt, so hat M. F. Génin in der Biographie Diderot's, welche seinen „Oeuvres choisies de Diderot" (Paris 1856) im ersten Bande vorangeschickt ist, nachgewiesen, daß der Grund davon vorzüglich in zwei Beschreibungen liegt, die von entgegengesetzten Standpunkten hierin zusammentreffen, die eine von einem Feinde, die andere von einem Bewunderer, die eine von Laharpe, die andere von Naigeon. Laharpe hat aus Rache gegen Diderot, der sein Talent sehr gering anschlug und ihn für einen frostigen Dichter erklärte, in dem Supplement zu seinem „Cours de littérature" ihn als ein atheistisches Scheusal und revolutionären Communisten gemalt und dies Gemälde ist durch die große Verbreitung, welche das Werk Laharpe's nicht nur auf allen Lyceen, sondern auch bei allen Literatoren und auf allen größern Bibliotheken fand, tausendfach wiederholt worden. Naigeon aber, Diderot's Verehrer, war ein Fanatiker des Atheismus, der in Diderot den wirklichen Philosophen nur insoweit erblickt, als er in ihm den Atheisten findet. Wo er bei ihm eine unzweideutige Spur des Atheismus zu erblicken glaubt, zögert er in seiner Ausgabe der Werke Diderot's nicht, sie dem Leser bemerklich zu machen. Wo aber Diderot's Worte dieser Voraussetzung zu offenbar widersprechen, entschuldigt er ihn mit der Tyrannei der Zeit, in welcher er geschrieben habe. Dies thut er namentlich in einer langen Note zu dem Artikel „Philosophie mosaique et chrétienne", wo er sich sichtlich empört, daß Diderot den Ausdruck: Heilige Schrift, gebraucht hat. Bei dem Artikel „Jésus Christ" erinnert er den Leser, denselben doch ja nur so zu nehmen wie irgendeinen mythologischen. Er solle sich ein paar Jahrtausende vorwärts in die Weltgeschichte versetzen, wo man auf die Person Christi und ihre Geschichte ebenso zurückschauen werde wie wir jetzt auf Osiris. Aber Naigeon ist noch weiter gegangen. Er hat auch in seinem atheistischen Interesse Artikel geändert, bald, wie er sagt, aus fliegenden Blättern Diderot's, bald aus Erinnerungen. Es habe, versichert er, Diderot am Herzen gelegen, diese Correctur der Stellen, wo er die Wahrheit feige verrathen

habe, gemacht zu sehen. Schade nur, daß Naigeon diese Stellen nicht bemerklich gemacht hat. Er läßt z. B. in dem Artikel „Malabares" drucken: „Es ist nicht zu verwundern, daß es überall, wo es Abergläubische gibt, auch Atheisten gibt; dies ist ein Raisonnement, welches man überall, wo man von der Gottheit absurde Dinge erzählt, machen wird. Statt zu sagen: So ist Gott nicht, wird man sagen, es ist kein Gott, und man wird die Wahrheit sagen." Im Original der Encyklopädie: „Au lieu de dire Dieu n'est pas tel, on dira, il n'y a point de Dieu."

Diderot will hier erklären, wie der Atheismus entsteht. Er leitet ihn aus dem Widerspruch der Vernunft gegen absurde Vorstellungen von Gott ab. Er kritisirt aber zugleich den Atheismus, weil er zu weit geht, indem er, statt bei der Correctur des Aberglaubens stehen zu bleiben und zu sagen: „Dieu n'est pas tel", die Existenz Gottes überhaupt leugnet: „Il n'y a point de Dieu", als wenn nämlich dies Urtheil nicht selbst wieder als ein negativer Aberglaube angezweifelt werden könnte. Naigeon setzt hinzu: „Et l'on dira la vérité", und verdirbt damit den ganzen Diderot'schen Gedanken, ganz abgesehen davon, daß Diderot 1765 mit diesen paar Worten, die eine positive Confession des Atheismus enthielten, die Ausgabe der Encyklopädie unmöglich gemacht und sich für den Scheiterhaufen fertig gemacht hätte. Ich bemerke, daß Depping den Artikel richtig ohne Naigeon's Zusatz abgedruckt, Brière ihn ohne Bemerkung beibehalten hat.

Naigeon rühmt mit einer Anspielung auf ein anderes viel berühmteres Symbol, das lange nicht so klar sei, das Gebet, welches Diderot zur Interpretation der Natur hinzugefügt hatte, außerordentlich und versichert, es nicht haben auftreiben zu können. Er muß also die amsterdamer Ausgabe gar nicht gekannt haben. Wenn er nun aber weiterhin behauptet, eine ihm sehr merkwürdige Stelle daraus seit seiner Jugend im Gedächtniß behalten zu haben, und diese abdrucken läßt, so irrt er sich ganz offenbar, denn diese Stelle ist der Anfang des 56. Kapitels des Essai Diderot's „Sur les règnes de Claude et de Néron". Sie lautet folgendermaßen:

„Nur dem rechtschaffenen Menschen kommt es zu, Atheist zu sein. Der Böse, welcher die Existenz Gottes leugnet, ist ein parteiischer Richter. Er ist ein Mensch, welcher fürchtet und weiß, daß er für schlechte Handlungen, die er begangen, einen Rächer zu fürchten hat. Der gute Mensch dagegen, der sich mit einem künftigen Belohnen seiner Tugenden schmeicheln dürfte, kämpft gegen sein eigenes Interesse. Der eine plaidirt für sich, der andere gegen sich. Der erstere kann niemals des wahren Motivs seiner Art zu philosophiren gewiß sein, während der andere nicht zweifeln kann, daß er

durch die Evidenz der Meinung fortgezogen wird, die seinen süßesten Hoffnungen, worin er sich wiegen konnte, so entgegengesetzt ist."

Dieser Worte wegen, welche Naigeon, der 1754 bei dem Erscheinen der Interpretation der Natur sechzehn Jahre alt war, bis 1798, wo er die Memoiren schrieb, behalten haben will, hebt er Diderot über Buffon, der die Ruhe zu sehr geliebt habe, über d'Alembert, der gegen die Wahrheit zu gleichgültig gewesen sei. Und doch enthalten auch sie nur einen Kanon, unter welcher Bedingung es erlaubt sei, Atheist zu sein. Diderot fordert, der Atheist dürfe nur ein rechtschaffener Mann sein. Der Atheismus wird ein Privilegium der Tugendhaften, welche durch ihn auf so viel Genuß resigniren. Wenn aber der Atheismus bewiesen werden kann, so ist in der That nicht einzusehen, weshalb der Böse, obwol er ein parteiisches Interesse an der Negation hat, von dem Begriff seiner Evidenz ausgeschlossen sein soll. Die Mathematik kann ein Mensch lernen, mag er ein guter oder schlechter Mensch sein. Und die Evidenz einer philosophischen Wahrheit muß ebenso sehr für den Guten als für den Bösen evident sein, oder die Evidenz ist nicht Evidenz.

Daß Diderot in der Encyklopädie vorsichtig war, das wird man in der Ordnung finden; daß er aber, ohne dazu genöthigt zu sein, nicht nur den Theismus wiederholt, in den mannichfachsten Verbindungen, entschieden und in erster Person redend als seine Ueberzeugung bekannte, sondern daß er auch den Atheismus angriff, das ist, bei seiner sonstigen Ehrlichkeit und bei seiner schriftstellerischen Gewandtheit, die ihm Mittel genug zur Umgehung solcher heikligen Fragen bot, nur dadurch erklärlich, daß er, als er



diese Artikel schrieb, in der That noch ein Theist, wenn auch ein skeptischer, war. Von 1759, wo er nach einem Briefe an die Voland mit den meisten Artikeln, die er übernommen hatte, fertig war, lebte er noch fünfundzwanzig Jahre, in denen er, wenn wir Naigeon Glauben schenken wollen, möglicherweise es immer schwieriger fand, die Existenz Gottes als eines von der Materie unabhängigen, ja sie schaffenden Geistes, zu beweisen, und insofern atheistischer ward, aber für die Periode der Encyklopädie scheint dies noch nicht der Fall gewesen zu sein. Warum sollte er sonst solche Artikel, wie „Spinoza", „Providence", „Manichéisme", „Liberté", „Christianisme" und andere so, wie er that, geschrieben, warum den Atheismus ein monströses System gescholten, warum in dem Artikel „Philosophe" die natürliche Religion als den Standpunkt des Philosophen bezeichnet haben?

Wollte man solche Betrachtungen weiter ausspinnen, so würde bei dem großen Material kein Ende zu finden sein. Wir begnügen uns mit dem Vorstehenden, um durch sie das einseitige Bild zu ergänzen, das von Diderot

nach den Excerpten aus seinen kleinen Druckschriften entworfen zu werden pflegt. Wir schließen diese Schilderung Diderot's als des encyklopädischen Philosophen mit einer Erinnerung an Sokrates.

Dieser Weise war im vorigen Jahrhundert das Ideal der Aufklärung, weil er, ohne Wunder gethan, ohne sich den Sohn Gottes genannt zu haben, dem Aberglauben und der Bosheit zum Opfer fiel. Wir haben gehört, wie bescheiden Diderot sich ihm unterordnet, wie sein Andenken ihm Thränen entlockt. Wir werden später sehen, wie er die Skizze zu einer Tragödie „Sokrates" entwirft. Nun, dieser so gepriesene Sokrates, was lehrte er denn? Die Existenz eines weisen Gottes, die Nothwendigkeit der Tugend, die Zukunft der Unsterblichkeit. „Er hatte sich", wie Diderot sagt, „durch die eigene Kraft seines Geistes zur Erkenntniß der Einheit Gottes erhoben, und hatte den Muth, diese gefährliche Wahrheit seinen Schülern zu offenbaren." War diese Wahrheit, als Diderot seinen Artikel über Sokrates schrieb, zum Irrthum geworden?

Für den spätern Diderot gewiß, daran ist, nach seinen Briefen an Fräulein Voland, gar nicht zu zweifeln. Der Glaube an die Existenz Gottes galt ihm nicht nur als ein Irrthum, sondern als der gefährlichste aller Irrthümer, aus welchem der Aberglaube, die Greuel der Religionskriege, Pfaffentrug und Pfaffenherrschaft, schreckliche Gemüthskrankheiten und tausend andere Leiden hervorgingen. Der Atheismus kommt mir in seiner Negation gerade wie der Communismus in der Negation des Privateigenthums vor. Wenn dies existirt, so kann es Quell einer Menge von Verbrechen werden. Der Communismus erklärt daher das Eigenthum selber für ein Verbrechen. Es ist Diebstahl, sagte Proudhon. Sobald also gar kein Eigenthum existirt, kann natürlich auch nichts mehr gestohlen werden. Gebt dem Menschen die Gewißheit, daß keine absolute Intelligenz Ursache der Welt ist, so wird alle Religion, aller Cultus, alle Frömmigkeit Wahnsinn, ein intellectuelles Verbrechen gegen die Souveränetät der Materie.

Die literarische Situation.

Der literarische Proceß war, wie die Geschichte der Encyklopädie gezeigt hat, zugleich ein politischer geworden. Im 17. Jahrhundert gravitirten die literarischen Producte noch in sich selbst, im 18. gravitirten sie in das Centrum einer Parteiansicht. Die Tendenz drängte sich in alles ein. In den Werken der Dichter begegnet uns daher öfter ein Auseinanderfallen der Poesie und der Tendenz. In dem Drama Voltaire's: „Le café ou l'Écossaise", von dem wir früher gesprochen haben, geht z. B. die Tendenz auf die Vernichtung Fréron's aus. Betrachtet man das Stück aber näher, so sieht man, wie sehr der Dichter Voltaire von Antheil für die unglückliche geheimnißvolle Schottin, die in dem Kaffeehause wohnt und alle Welt zu ihren Gunsten einzunehmen weiß, hingerissen wird. Diese rührende Geschichte hat ihren Verlauf unabhängig von den satirischen Pointen, welche der Parteimann Voltaire auf seinen Gegner schleudert. In Diderot's Drama „Le fils naturel" werden wir eine Witwe Konstanze eine feurige Lobrede auf Voltaire und die Aufklärung halten und eine heftige Verdammung alles religiösen Fanatismus aussprechen hören, die ebenso wol fehlen könnten. Sie sind ein Product der Tendenz. Es gehörte Muth dazu, dergleichen überhaupt zu sagen; noch mehr, es von der Bühne aus zu sagen. Man sieht, daß der Parteimann Diderot sich die Gelegenheit zu einer solchen Parabase nicht entgehen lassen wollte.

Der Zwang der Censur machte die Schriftsteller erfinderisch. Im Kampf mit ihr hielt man jede List für erlaubt. Man ließ seine Schriften heimlich drucken und fingirte auswärtige Verlagsorte. Man ließ sie im Auslande anonym oder pseudonym erscheinen. Man schob sie längstverstorbenen Personen unter. Man leugnete öffentlich seine Autorschaft ab und richtete die Spürkraft der Polizei auf eine falsche Fährte, wie Voltaire alle diese Künste mit beispielloser Virtuosität geübt hat.

Ich habe in der Einleitung gesagt, daß Diderot, von außen her betrachtet, als der Hauptvertreter des englischen Geistes in der damaligen französischen Literatur erschiene. Buckle in seiner „Geschichte der Civilisation

Englands" hat sorgfältig alle Thatsachen zusammengestellt, aus welchen die Bewunderung erhellt, mit der die Freiheit des englischen Volks die Franzosen erfüllte. Er hat ein Verzeichniß aller der Franzosen gemacht, welche England besuchten, es kennen zu lernen. Die Franzosen nahmen unter der Form der Assimilation der englischen Literatur das protestantische Princip der freien Forschung, der unbedingten Kritik, der eigenen Ueberzeugung wieder auf. Voltaire hatte die Jahre 1726—29 als Exulant in England mit dem größten Nutzen für seine Bildung zugebracht. Er schrieb seine englischen Briefe, um die Franzosen für die Engländer, ihre Verfassung, ihr Philosophie einzunehmen. Im Jahre 1738 vervollständigte er diese Propaganda noch durch seine Elemente der Newton'schen Philosophie, welche Newton's Physik und Optik auf dem Continent populär machten. Maupertuis wurde der gelehrte Vertreter derselben. Er war im Jahre 1728 selbst in England gewesen. Es kamen nun auch viele Engländer nach Frankreich, von denen ich hier nur an Bolingbroke, der sich im Jahre 1735 zu Chanteloup in der Touraine ein Landgut kaufte, und an David Hume erinnern will, der in den pariser Kreisen ganz zu Hause war. Diderot gehörte, wie wir durch ihn selber wissen, zu seinen Bekannten und Bewunderern, obwol uns genauere Zeugnisse über ihr persönliches Verhältniß fehlen. Die Engländer hatten, wie wir gesehen haben, in der Philosophie den Realismus von Bacon bis auf Hume durchgearbeitet. Die Franzosen nahmen ihn auf, führten ihn aber weiter. Sie gingen vom Empirismus nicht blos, wie Hume, zum Skepticismus, sondern von diesem zu einem negativen Dogmatismus, vom Theismus durch den Naturalismus zum Atheismus, vom Empirismus durch den Sensualismus zum Materialismus fort.

Es unterscheiden sich drei verschiedene Strömungen in der damaligen französischen Literatur, eine philosophische, eine empirische und eine nationalökonomische, die alle in den Einen Ocean der Natur mündeten. Natur, Natur, das war das große Bedürfniß der Zeit. Die Philosophen wollten von allen Vorurtheilen befreien, welche die Geschichte den Menschen eingeimpft hatte; sie wollten die nackte Wahrheit und fanden sie in der Natur. Alle Prädicate, welche man bis dahin Gott vorbehalten hatte, wurden der Natur gespendet. Sie wurde das Absolute. Man athmete mit der Entdeckung, daß kein Gott existire, auf; man brauchte nun keinen Scharfsinn mehr aufzubieten, einen Gott wegen einer solchen Welt voller Mängel und Uebel, als wir vorfinden, zu rechtfertigen; man mußte mit ihr, da sie von niemand erschaffen, eben zufrieden sein. Man brauchte sich weder um den Ursprung noch um das Ende der Welt zu kümmern; denn die Materie existirte ja unsterblich von Ewigkeit zu Ewigkeit; man brauchte sich nicht

wegen der Zukunft nach dem Tode mit der Vorstellung von ewigen Höllenstrafen und ähnlichen religiösen Phantasien herumzuängstigen, denn der Mensch hatte gar keine Zukunft nach dem Tode. Man fühlte sich erlöst von dem Glauben an eine Erlösung durch die unbegreifliche Vermittelung von Reliquien, Heiligen, Sakramenten u. s. w. Die Materie, in welcher die Mystik so oft das Product revolutionärer, von Gott abgefallener Geister erblickt hatte, wurde als das einzig Wahrhafte, als das A und O proclamirt. Der abstracte Gott des Deismus, das sogenannte höchste Wesen, L'être suprème, versank vor der Gegenwart der sich stets aus sich selbst verjüngenden Materie wie ein markloser Schatten. Nur die Kategorie der realen Causalität wurde respectirt. Hieran knüpfte die empirische Strömung, die nämlich in der Natur die Gesetzmäßigkeit der Vernunft und die Schönheit der Erscheinung nachweisen wollte. Die Empirie suchte als exacte Forschung die Gesetze aufzudecken, die in der Materie mit mathematischer Unfehlbarkeit regierten, und einen transscendenten Gott ganz überflüssig machten. Das Newton'sche Gesetz der Attraction stand hierbei oben an. Alle Gesetze, welche Galilei, Toricelli, Harvey, Huyghens, Maupertuis und andere entdeckten, kamen zuletzt immer auf die Schwere und ihre Bewegung zurück. D'Alembert begründete seinen Ruhm hauptsächlich durch seine Abhandlungen über das Gleichgewicht und die Bewegung der Flüssigkeiten. Die Empirie enthüllte aber auch die Formseite der Natur. Buffon, Jussieu, Robinet, Bernardin St.-Pierre hatten Sinn für die Phantasie, die in den Mineralien, Pflanzen und Thieren sich darstellt. Bonnet versuchte es noch diesen Gestaltenreichthum der Natur zu einer theistischen Verherrlichung eines Schöpfers zu verwenden und im Materiellen die Hülle immaterieller Keime nachzuweisen, jenes in seiner „Contemplation de la nature“, dieses in seiner „Palingénésie“. Aber der pantheistische, der materialistische Strom überflutete seine Tendenz, die sich mit ihrer échelle des êtres an das Leibniz'sche Gesetz der Continuität anschloß. Buffon's „Époques de la nature“, welche die Geschichte der geologischen Formation unsers Planeten erzählten, nahmen sich zwar noch die Mühe, die Bildungsepochen der Erdschichten an das Mosaische Hexaëmeron anzuknüpfen, aber der schließliche Eindruck blieb auch hier die sozusagen atheistische Arbeit der Materie, die sich selbst metamorphosirte. So drängte die Empirie zu einem solchen Dogmatismus, als er in Holbach's System der Natur endlich sich zusammenfaßte und die Materie zum Souverän des Weltalls proclamirte. — Was sollte man aber mit dem Menschen anfangen? Wie sollte man sich zur Geschichte stellen? Man konnte doch nicht so ohne weiteres sich in jenen Zustand der wilden Völker zurückversetzen, auf welchen man als auf den von noch unverdorbenen,

freien Naturmenschen oft nicht ohne Neid hinschielte. Die Indianer Nordamerikas, besonders aber die Insulaner der Südsee, schienen annäherungsweise dem Ideal des von der Civilisation noch nicht unterjochten Menschen zu entsprechen. Wie contrastirte mit ihnen der zum äußersten Elend herabgedrückte französische Bauer! Allein er war doch einmal da. Man konnte doch des Ackerbaues nicht entbehren. Paris litt von Zeit zu Zeit an Hungersnoth, welche die Bäckerladen und Kornspeicher stürmte. Hier war es, wo die ökonomische Literatur eingriff, indem sie eine Transaction der Geschichte mit der Natur versuchte. Die Finanznoth war schon seit Ludwig's XIV. letzten Regierungsjahren das bleibende Thema, welchem die bedeutendsten Staatsmänner: Vauban, Boisgilbert, Fénélon, Quesnay, d'Argenson, Turgot, unausgesetzt ihre Aufmerksamkeit zuwendeten. Der Steuerdruck war immer unerträglicher geworden. Die Physiokraten erblickten Rettung nur im Ackerbau und in der Viehzucht, als der einzig productiven Arbeit, gegen welche alle übrige steril erschien, weil sie nicht unmittelbar Nahrung schuf. Man ging also vom gewerbtreibenden Bürgerthum, dessen Künste so viel für den sittenverderblichen Luxus gearbeitet hätten, auf den Bauernstand zurück, malte die Einfachheit seiner patriarchalischen Lebensart, die Unschuld seiner Sitten aus und idealisirte ihn zum Surrogat für den abstracten Naturmenschen. Wenn wir aber Leute, wie Mirabeau den Vater, an der Spitze der École agricole erblicken, so können wir uns natürlich nicht des Hintergedankens entschlagen, daß solche Physiokraten nur deswegen Freunde des Volks, Lobredner der Bauern waren, um einen neuen Aufschwung des Feudalismus, eine Verstärkung und Befestigung der grundherrlichen Vorrechte herbeizuführen. Mably, dieser tiefe Kenner der Geschichte Frankreichs nicht nur, sondern auch der Gesetzgebung überhaupt, ging daher weiter als die Oekonomisten. Er wurde Socialist. Er forderte, daß der Staat jedem, welchem Stande er auch angehöre, vor allem Wohnung, Nahrung und Kleidung schaffe. Er wollte nichts von den schönen Künsten, nichts von einer Malerakademie u. s. w. wissen, solange es in Frankreich noch Bettler gebe, die ohne Obdach, hungernd, in Lumpen ein verzweiflungsvolles Dasein hinfristeten. Er wollte daher die productive Arbeit steuerfrei lassen, das Recht der Vererbung beschränken, die Beschäftigungen des Müßigangs besteuern u. s. w. Das war der Kern seiner berühmten Schrift im Jahre 1768: „Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés." Man sieht hieraus, wie die Frage der Philosophen, der Empiriker und der Oekonomisten nach der Natur zuletzt immer wieder in eine poli-

tische Wendung umlenkte. Man mußte sich mit dem Staat und der Kirche berühren. Die Berührung mit der Kirche war eine zugleich politische, weil der Klerus einer der drei Stände war, und weil die Jesuiten durch die Kirche den Staat zu beherrschen suchten. Die ganze Politik Frankreichs hing hiermit zusammen. Unter der Maitresse Ludwig's XIV., Frau von Châteauroux, bis zum Jahre 1745, suchte die englische Politik dadurch auf dem Continent zu herrschen, daß sie Frankreich und Oesterreich getrennt hielt, deshalb das Emporkommen Preußens begünstigte, um den Nachdruck Oesterreichs zu schwächen und die Macht Deutschlands kraft eines Dualismus zwischen dem Norden und dem Süden desselben zu neutralisiren. Der englische Gesandte in Paris, Walpole, handelte in dieser Richtung und der Cardinal Fleury ebenso. Nach dem Tode der Frau von Châteauroux wurde die Frau von Etioles als Marquise von Pompadour Ludwig's Maitresse. Sie gelangte durch den Grafen von Stainville, den spätern Minister Choiseul, der sich mit Kaunitz verständigte, dazu, ein Bündniß zwischen Frankreich und Oesterreich zu Stande zu bringen, um Preußen niederzuwerfen. Die französische Nation hatte aber keine Sympathie für diese Allianz, deren Erfolg ein unglücklicher war und die Franzosen gegen die Marquise erbitterte. Sie beschützte die Philosophen, weil sie den Jesuiten gram war, da der Jesuit Perusseau, der Beichtvater des Königs, ihr ehebrecherisches Leben streng tadelte. Sie setzte es durch, daß ein anderer Jesuit, Demarets, an seine Stelle trat. Als aber auch dieser der Ansicht seines Vorgängers blieb, wandte sie sich an den Papst, und, als auch dieser der Sentenz der Beichtväter beitrat, beschloß sie den Untergang der Jesuiten in Frankreich und erreichte ihn auch 1762; im Jahre 1764 wurde noch durch eine letzte Verordnung den Jesuiten, die nicht aus dem Orden treten wollten, das Exil auferlegt. Dieser Sturz der Jesuiten war ein unzweideutiges Zeichen der Macht, welche die Aufklärung gewonnen hatte. Die Marquise starb im Jahre 1764 und Choiseul wurde 1770 durch Meaupeou und Aiguillon gestürzt, von welchem Augenblick der englische Einfluß wieder bis zum Tode des Königs 1774 siegte.

Während dieser Zeit hatte die Aufklärung an Preußen durch Friedrich II. seit 1740 und an Rußland durch Katharina II. seit 1762 zwei neue gewichtige Anhaltepunkte gewonnen, auf welche die philosophische Partei sich stützen konnte. Diderot konnte zwar nicht Mitglied der pariser Akademie werden, weil er, wie Ludwig XV. gesagt haben soll, zu viel Feinde hatte, aber er wurde Mitglied der berliner und der petersburger Akademie.

Frau von Pompadour, hierin von ihrem vortrefflichen Bruder, dem Intendanten der öffentlichen Bauten, mit Glück unterstützt, legte sich mit

Vorliebe auf die Cultur der schönen Künste. Sie war selbst voller Talent, sang, zeichnete, malte, stach in Kupfer. Die Poesie wurde von ihr nicht gerade ausgezeichnet, allein doch mit Wohlwollen behandelt. Diderot's Schulkamerad vom Collége d'Harcourt, der Cardinal Bernis, war ihr inniger Freund geworden und widmete ihr seinen einsichtsvollen Rath. In die Romanwelt hatte Prévost d'Exiles 1733 durch seine „Histoire du Chevalier Des Grieux et de Manon Lescaut" den weiblichen Charakter eingeführt, der den Ansatz zum Grisettenthum, zum Ideal des Demi-Monde enthält und den Rétif de la Bretonne weiter bildete. Der Mittelpunkt aber der literarischen Situation blieb hier, wie unter Ludwig XIV., das Theater.

Die Franzosen sind das Volk, in welchem das dramatische Interesse seit dem Mittelalter durch die Concentration in Paris eine größere Bedeutung, als bei jeder andern der neuern europäischen Nationen, gewonnen hat. Die Geschichte des französischen Dramas ist daher mit der Geschichte der Nation selbst auf das innigste verflochten. Die Wendung, welche die Gesellschaft seit dem Tode Ludwig's XIV. nahm, mußte auch in ihrem Theater wieder zum Vorschein kommen. Diese Wendung bestand aber darin, daß das Bürgerthum immer stärker gegen das Adelthum reagirte. Der Hof hatte sich dadurch, daß er gewöhnlich in Fontainebleau und Versailles lebte, den Parisern entfremdet. Das Studium der antiken Poesie hatte eine aristokratische Dichtung geschaffen, die auch im Drama der mittelalterigen Romantik desselben entgegentrat. Jodelle war es bekanntlich, der 1552 zuerst in seiner „Cléopâtre captive" eine antik construirte, mit einem Chor ausgestattete Tragödie hinstellte, welcher er noch eine zweite: „Didon se sacrifiant", folgen ließ. Lapeyrouse führte 1555 in seiner „Médée" den Alexandriner als den tragischen Vers an Stelle des zehnsilbigen Verses ein, der unserm fünffüßigen Jambenverse entspricht. Noch dauerte aber das romantische Drama unter dem Namen der Tragikomödie in ähnlicher Weise fort, als wir es bei den Spaniern und Engländern finden. Garnier, Hardy, Rotrou waren in den beiden ersten Dritteln des 17. Jahrhunderts in dieser Richtung thätig. Garnier hob mit Nachdruck die Tragödien des Rhetors Marcus Seneca hervor, deren declamatorisches Pathos das Ideal der französischen Tragödie ward, die in Corneille, Racine und Crébillon sich systematisch vollendete. Dies System bestand aus den sogenannten drei Einheiten der Handlung, des Raums und der Zeit, die man schlechtweg les règles nannte. Man faßte die Einheit der Handlung in einer ganz äußerlichen Weise und glaubte sich in

dieser Theorie durch den Misverstand der Aristotelischen Poetik unterstützt. Die Aufführung von Corneille's „Cid" 1636 hatte Veranlassung zur Fixirung dieses Systems gegeben, weil diese Tragödie, die so großen Erfolg hatte, dagegen verstieß. Die Akademie, hinter welcher Richelieu stand, verurtheilte durch eine Schrift Scudéry's das Verfahren Corneille's, und der stolze Corneille beugte sich. Damit war die Herrschaft dieser beschränkten Auffassung entschieden, die dadurch eine noch beschränktere ward, daß das Theater sich dem höfischen Anstand fügen mußte, der den naturwahren Ausdruck der Leidenschaft durch zahme Correctheit verkümmerte. Es ist oft genug auseinandergesetzt, wie sehr das Drama dadurch, daß es der äußern Wahrscheinlichkeit vollständig genügen wollte, zu einer Menge ganz absurder Unwahrscheinlichkeiten gezwungen ward, wie sehr das Suchen nach einfachen Stoffen zur Abrundung der Handlung es verarmte, wie sehr die Declamation das Handeln selbst überwucherte. Die Dichter mußten nach Situationen begierig werden, in welchen die Dialektik im Hin und Her, im Hinauf und Herab, im Für und Gegen, sich antithesenreich ergehen konnte. Der Alexandriner war für diese Schaukelbewegung ganz gemacht.

Das gesammte dramatische System zerfiel in die beiden Gattungen Tragédie und Comédie, allein unter dem letztern Namen wurden sehr verschiedenartige Formen zusammengefaßt, die Haute comédie, die Comédie des moeurs, die Comédie d'intrigue, die Comédie de caractère. Nur die Haute comédie mußte in gereimten Alexandrinern erscheinen; die übrigen Arten konnten auch in Prosa reden und durften selbst das Patois der Dialekte, außerdem Gesang und Ballet einmischen. Die Freiheit der Composition ging in der Comédie à scènes détachées, die man auch Pièce à tiroir nannte, bis zu einer großen Lockerheit fort und die Parade, Farce oder Burlesque gab sich einer cynischen Ausgelassenheit hin. Man darf auch nicht übersehen, daß die Pariser auf den Jahrmärkten St.-Germain und St.-Laurent ein Marionettentheater, das Théâtre de la foire, besaßen, welches zwischen den Vorstädten St.-Denis und St.-Martin in seinen lustigen Possen oft den conventionellen Stil der Hofbühne mit Glück parodirte. Freilich waren diese Puppentheater durch polizeiliche Vorschriften in sehr enge Grenzen geschlossen, die zu durchbrechen sie ihren Witz anstrengen und immer neue Erfindungen machen mußten. Die drei privilegirten Theater fürchteten ihre Concurrenz. In den Jahren 1722—23 erreichten sie ihren Culminationspunkt; von 1740 ab sanken sie rasch, weil sie ihre Stücke vorher der Censur einreichen mußten und damit die Kühnheit ihrer politischen Anspielungen einbüßten. Das Italienische Theater fing an, einen Ersatz zu bieten. Es hatte sich seit den

Florentinern eingebürgert und Stegreifstücke und komische Opern gespielt. Trotz der Eifersucht der privilegirten Theater erhielt es endlich die Erlaubniß, auch französische Dramen aufführen zu dürfen. Weil dieselben sich hier den conventionellen Regeln des französischen Systems nicht zu unterwerfen brauchten, konnten sie ihren Einfällen sich frei überlassen, und nach Molière schrieben die meisten französischen Dramatiker, namentlich Legrand und Lesage, auch für das Italienische Theater. Legrand, der selber auch Schauspieler war, brachte in seinem „Belphegor" die Hölle selber in komischer Travestirung auf die Bühne; sein „Roi de Cocagne" persiflirte den monarchischen Absolutismus; seine „Fourbéries de Cartouche" ließen das Argot auf der Bühne reden. Lesage's „Turcaret" war eine schneidende Satire auf die exacteurs, d. h. Steuererpresser, und ließ die Pariser die grimmige Kälte des Winters 1709 vergessen, in welchem er immer ein gefülltes Haus machte.

Für die Kritik waren die Regeln, welche Boileau 1674 in seinem Lehrgedicht „L'Art poétique" aufgestellt hatte, noch immer maßgebend. Perrault, der 1703, La Motte Houdard, der 1731, und Fontenelle, der 1757 starb, kannten keine andere, und Voltaire, so neuerungssüchtig er war, folgte ihnen ebenfalls. Man weiß, wie sehr er sich gegen Shakspeare, über welchen er zuerst günstiger urtheilte, im höhern Alter immer mehr erbitterte und wir werden bald hören, wie er sich gegen das Drame bourgeois aussprach. Dieser Name, der nicht ohne Grund das immer mehr erstarkende Selbstgefühl des dritten Standes in einer Sphäre aussprach, die bis dahin ganz von einer höfisch geschulten Aesthetik beherrscht war, wurde das Stichwort in dem Kampf, welchen Diderot praktisch und theoretisch aufnahm. Destouches, 1680—1754, machte durch seine Comédie larmoyante den Uebergang dazu. Er wollte nicht blos kalte Bewunderung, sondern warme Rührung erwecken; er wollte, wie er in einem Vorwort ausdrücklich sagt, durch das Theater die Sitten verbessern. Denselben Weg ging Nivelle de Lachaussée, 1692—1754, der die Comédie larmoyante auch die intéressante benannte. Er war zuerst mit einem Drama nach der geheiligten Schablone aufgetreten. Die Schauspielerin Quinault forderte ihn und Voltaire auf, eine cursirende Anekdote zu dramatisiren, in welcher das Lächerliche sich mit dem Rührenden mischte. Voltaire ging nicht darauf ein, Nivelle aber dichtete 1738 „Le préjugé à la mode", worin er einen Mann schilderte, der, obwol er seine Frau aufrichtig liebt, doch nach dem Vorurtheil der Mode gleichgültig gegen sie sein sollte. In ähnlicher Weise schrieb er „Mélanide", „La fausse antipathie", „La gouvernante" u. s. w. Als er nun großen Beifall erntete, wollte

Voltaire nicht zurückbleiben und schrieb sein „Enfant prodigue“ und seine „Nanine“, jedoch ohne den erwarteten Erfolg zu haben.

Die Gestaltung des Dramas, wie Diderot sie beabsichtigte, hat mit der Comédie larmoyante keinen weitern Zusammenhang, als daß diese ein Sympton der Veränderung ist, die sich in der ganzen Gesinnung der Gesellschaft vollzog. Er selber spricht daher auch nicht von ihr, sondern knüpft als Dichter an das englische Vorbild von Lillo und Moore, als Kritiker an den Gedanken an, daß zwischen der Haute tragédie und der Haute comédie, zwischen dem Kampf weltgeschichtlicher Heroen und der unbedingten Heiterkeit einer schicksallosen Nullität, eine Reihe mittlerer Gattungen liege, die einen Uebergang bald nach der einen, bald nach der andern Seite hin darbiete. Er nannte diese Mitte im allgemeinen nach der Tragödie zu le drame sérieux, nach der Komödie zu le sérieux comique. Des Ausdrucks Tragédie bourgeoise bedient er sich auch einmal, substituirt ihm aber sogleich den der Tragédie domestique oder honnête. Am 1. April 1754 bringt die Grimm'sche „Correspondance“ einen Artikel über Nivelle de Lachaussée bei Gelegenheit seines Todes, der einen Platz auf den Stühlen der französischen Akademie leer machte. Dieser Artikel findet es sonderbar, daß man eine besondere Gattung aus dem Drame larmoyant in der Weise habe machen wollen, als ob Lachaussée deren erster Urheber sei, da die Sache in der Natur des Dramas liege und den Alten, namentlich Terenz, ebenso geläufig gewesen sei als den Neuern. Am Schluß dieses Artikels wird dann auf die Möglichkeit einer Comédie bien plus tragique, si l'on peut parler ainsi, que le larmoyant hingedeutet. Dies ist die älteste Spur des Diderot'schen Dramas. Die Benennung der Tragédie als bourgeoise wurde in dieser Correspondenz zuletzt sogar ganz verworfen. Saurin bearbeitete den Moore'schen „Gamester“ in seinem „Béverley“ und von diesem heißt es nun am 15. Mai 1768: „Wenn «Béverley» eine Tragödie ist, warum ist sie bürgerlich? Handelt es sich hier um ein Unglück, das nur Bürgern begegnen kann? Oder ist, was tragisch ist für Bürger, komisch für Fürsten? Man sollte ganz einfach Tragödie sagen und das schlechte Beiwort der bürgerlichen den bürgerlichen Winkelkritikern überlassen, die auch den Ausdruck der weinerlichen Komödie erfunden und über die eine wie die andere große Armseligkeiten geschrieben haben.“ Das, was Diderot mit bourgeois, mit domestique bezeichnete, war am Ende doch nur auf das allgemein Menschliche gerichtet, das aus den conventionellen Stoffen, Situationen und Phrasen der höfischen Tragödie so sehr verschwunden war. Es gibt eine Beurtheilung der Lessing'schen „Miß Sara Sampson“ im December-

heft des „Journal étranger" (1761), welche Lessing selber in der Dramaturgie anzieht. Mag sie nun von Diderot herrühren, wie Danzel glaubte, oder von irgendeinem andern, wie Guhrauer („Lessing's Leben und Werke", II, 321) meint, so finde ich in ihrem Anfang das, was Diderot wollte, so vortrefflich ausgesprochen, daß ich denselben hierhersetze:

„«Miß Sara Sampson», bürgerliches Trauerspiel von Lessing. — Dieser Titel kündigt nichts Heroisches an und der Gegenstand dieses Stücks ist in der That auch keins jener Ereignisse, welche die Augen des Erdkreises auf sich heften und uns nur von fern berühren. Die Namen der Könige und Helden sind auf dem Theater imposant, aber alles, was uns imponirt, interessirt uns nicht, wogegen es wahr ist, daß die Erhabenheit der Personen zum Pathetischen beiträgt. Der bettelnde Belisar wird ungleich mehr Mitleid erregen als ein Mann aus der Hefe des Volks, aber im allgemeinen werden die Personen uns um so mehr interessiren, je näher sie uns stehen. — Es liegt im Menschen, nur über das, was seinesgleichen begegnet, in Affect zu gerathen. Nun sind aber die Könige unsersgleichen nur durch die Gefühle der Natur und durch jene Mischung des Guten mit dem Uebel, die alle Lagen in eine einzige, nämlich die der Menschen, verschmelzen. Mögen daher diejenigen, welche die bürgerliche Tragödie verachten, bedenken, daß auch in den heroischen Stoffen es doch nur die allgemeinen Affecte sind, die uns stark bewegen. Nicht weil Iphigenie Tochter des Agamemnon und Klytämnestra Tochter des Tyndarus, rührt uns ihre Lage, sondern weil die eine die Tochter und die andere die Mutter ist. So ist es mit allem, was das heroische Theater Schreckliches und Rührendes hat. — Die bürgerliche Tragödie ist daher das wahrhaft pathetische Schauspiel: was es über uns erhebt, entfernt es davon und schwächt es folglich. — Die Griechen, welche die Tragödie nur als ein politisches Schauspiel betrachteten, ließen darin nur berühmte Personen und öffentliche Begebenheiten zu. Die Modernen haben ein moralisches Schauspiel daraus gemacht, und für diesen Zweck eignet sich nichts besser als Familiencharaktere und häusliche Ereignisse."

Eine ganz natürliche Consequenz dieser Theorie war, daß ihre Anhänger, wie Beaumarchais und Falbaire, auch in die Zeitgeschichte übergriffen und indirect doch wieder politisch wurden. Falbaire z. B., 1727—1800, behandelte 1767 in seinem fünfactigen Trauerspiel: „L'honnête criminel ou l'innocence reconnue", die Geschichte eines jungen Protestanten, Jean Faber aus Nîmes, dessen Vater 1756 wegen Ausübung seiner Religion zu den Galeren verurtheilt war. Der Sohn ging an Stelle des Vaters

in das Bagno von Toulon ab, wo er sechs Jahre die Ketten trug, bis der Herzog von Choiseul, als er es erfuhr, ihn in Freiheit setzte.

Wenn Diderot eine noch genauere Kenntniß der deutschen Literatur besessen hätte, so würden ihn in den siebziger Jahren die Stücke unsers Lenz, wie „Der Hofmeister", „Die Soldaten" u. s. w., entzückt haben. Das merkwürdigste Beispiel eines bürgerlichen Trauerspiels ganz im Diderot'schen Sinn, dessen Erscheinen auch eine ähnliche Discussion hervorrief, als sie im vorigen Jahrhundert stattfand, hat bei uns in unserer letzten Literaturepoche Hebbel durch seine „Maria Magdalena" 1844 gegeben.

Schließlich scheint es nicht überflüssig zu sein, einige Worte über Lillo und Moore zu sagen, da im Folgenden ihrer so oft Erwähnung geschieht. Beide widersetzten sich mit ihren Stücken in vollster Absichtlichkeit der französischen Kunstart, welche sich auch in England der Bühne bemächtigt hatte. Im Gegensatz zum Verse der Tragödie übertrieb Lillo sogar die Natürlichkeit seiner Prosa, und im Gegensatz zur legitimen Einheit des Ortes und der Zeit übertrieb Moore den localen Wechsel der Scenen. George Lillo war ein englischer Juwelier, der 1693—1739 lebte und ein Trauerspiel in Prosa: „The London Merchant", ausdrücklich auch in der Tendenz schrieb, durch den Eindruck des Stücks auf das Gewissen der Zuschauer die Sitten aufbessern zu helfen. In einem Vorwort sprach er sich darüber aus, daß der moralische Nutzen den Maßstab für den Werth eines Dramas abgeben müsse. In diesem Sinn hatte er schon vorher eine Nachahmung der „Bettleroper" verfaßt. Den Stoff zu seinem „Londoner Kaufmann", der 1731 im Sommer auf dem Drurylane-Theater eine Reihe von Aufführungen erlebte, hatte er aus einer Ballade geschöpft, die einen wirklichen Vorfall aus der Zeit der Königin Elisabeth besang. Ein Kaufmann, Throughgood, ein Musterexemplar aller bürgerlichen Tugenden, hat eine vortreffliche Tochter, Maria, einen tüchtigen Buchhalter, Treumann, und einen Lehrling, George Barnwell, der sich ebenso wol durch seine guten Anlagen als durch sein wohlgefälliges Aeußere empfiehlt und für welchen Fräulein Maria sich nicht ohne zärtliches Interesse zeigt. Allein eine Abenteurerin Millwood weiß den jungen Mann, dem sie Liebe heuchelt, an sich zu locken und nach und nach durch die Leidenschaft, die sie ihm einflößt, zu corrumpiren, sodaß er, zu ihrem Besten, die Kasse seines Herrn bestiehlt. Als er dies Verbrechen eine Zeit lang fortgesetzt hat, entläuft er seinem Herrn aus Furcht vor der Entdeckung und begibt sich zu einem Oheim, den er ermordet, um ihn berauben zu können. Die verschmitzte Millwood verräth ihn an die

Justiz und er endet am Galgen, der, zu größerm moralischen Effect, am Schluß auf der Bühne sichtbar wird.

So sehr man nun das Stück seiner Moral halber lobte, so fand es doch keine rechte Nachfolge, bis Edward Moore, der 1757 starb, 1753 seinen „Gamester", eine Criminalgeschichte aus der Yorkshiretragödie, dichtete, ohne mit ihm einen sonderlichen Anklang zu finden, trotzdem daß auch bei ihm die Moral sehr gepriesen ward. Ein Kaufmann Beverley wird durch einen tückischen Menschen und falschen Spieler, Stuckely, verführt, sein ganzes Vermögen zu verspielen. Stuckely, ein diabolischer Intriguant, möchte gern die schöne und tugendhafte Gattin Beverley's durch Noth im Hause und durch Abscheu gegen ihren schwachen und leichtsinnigen Mann zwingen, sich ihm hinzugeben, was ihm aber nicht gelingt. Der Frau steht nicht nur Beverley's edle Schwester, Charlotte, sondern auch ein umsichtiger Geschäftsfreund, Leuson, und ein alter treuer Diener, Jarvis, rettend zur Seite. Beverly sinkt so sehr, daß er die Diamanten seiner eigenen Frau stiehlt und ins Gefängniß wandern muß, wo er sich selbst durch Gift tödtet. Unterdessen hat Leuson den ökonomischen Ruin Beverley's durch Aufdeckung der Machinationen Stuckely's aufgehalten, kommt aber mit Beverley's Frau und Schwester zu spät; der Unglückliche stirbt reuevoll vor ihren Augen und Leuson belehrt schließlich das Publikum, daß Tugend ohne Klugheit nicht solide sei. „Die nicht unterdrückten Phantasien lassen die Leidenschaften entarten, unterjochen den Geist, verderben das Herz, reißen die Vernunft mit sich und gebieten über unsere natürlichen Gefühle, unser Vermögen, unsere Achtung, Ehre, Glück und Leben."

Wenn nun Diderot von dem derben Realismus dieser Criminalgeschichten so tief ergriffen ward, daß er sie als ein Ideal von Naturwahrheit und moralischer Kraft anstaunte und, sie nachahmend, das französische Drama reformiren wollte, so läßt sich eine solche Begeisterung nur aus dem Widerspruch verstehen, in welchem das herrschende Wesen der Franzosen allmählich mit dem Wesen des Dramas, eine Handlung in der Form unmittelbarer Wirklichkeit darzustellen, gerathen war. Seit länger als zwei Jahrhunderten belasteten die sogenannten Regeln die Entwickelung des Theaters. Der Mechanismus der Einheit der Handlung, des Ortes und der Zeit, der Exposition, der Bindung der Scenen, der bühnenmäßigen Sprache, des conventionellen, oft ganz albernen Anstandes, hatte die Tragödie, wie die Komödie, zur innern Leerheit, zur Unwahrheit und Leblosigkeit heruntergebracht. Ob der Held der Tragödie ein griechischer oder römischer, ein jüdischer oder türkischer Fürst war, machte in ihrer vorgeschriebenen Scha=

bione so wenig Unterschied, als bei der Komödie, ob ihr Held ein Verschwender, ein Prahlsüchtiger, ein Spieler oder sonst ein Thor war. Nach der Exposition des ersten Acts konnte man sich den Verlauf der übrigen vier immer von selbst berechnen. Die Académie française war die vom Hof wie von der Nation gleich sehr anerkannte Wächterin dieser Normen. Das war die literarische Situation, welcher Diderot durch sein Drama und seine Dramaturgie zu trotzen wagte.

Die Polemik Diderot's muß jedoch nicht so verstanden werden, als ob er der wahren Tragödie und Komödie ihr Recht hätte streitig machen wollen. Sein Drame sérieux sollte mit seiner Elasticität nur das Mittel sein, die Einseitigkeit und Einförmigkeit, worin sie verkommen waren, zu stürzen und gegen die Leerheit und Falschheit einer conventionellen Manier das echt Menschliche, das Wirkliche, das Natürliche geltend zu machen. Saurin, Sédaine, Beaumarchais, Falbaire, Mercier und selbst sein erbitterter Gegner Laharpe gingen auf diesem Wege weiter. Laharpe bearbeitete sogar in seiner „Mélanie" denselben Gegenstand, welchen Diderot als Roman in seiner „Religieuse" behandelt hatte. Laharpe konnte sein Stück anfänglich nur in ausgewählten Kreisen vorlesen, weil es der Polizei für die Bühne zu bedenklich schien, auf welche es erst 1791 gelangte. Die Reform des Theaters machte sich eben in der Wahl der Stoffe fühlbar. Die antiken Helden, die antiken Namen fangen an zu verschwinden. Die Dichter stellen sich ethische Aufgaben aus den Sitten, aus der Geschichte der Nation, aus den neuen Ideen der Gegenwart. Sédaine's Schauspiel „Le philosophe sans le savoir", welches Diderot so sehr entzückte, hatte z. B. mit der Philosophie nichts zu thun, sondern war ein Angriff auf die Unsitte des Duells. Es hatte auch den Titel „Le duel" gehabt, allein die Polizei wollte seine Aufführung unter demselben nicht gestatten. Mercier konnte seinen „Jean Hennuyer", weil er ganz politisch war, nicht zur Darstellung bringen. Sein kritisches Werk: „Du théâtre ou nouvel essai sur l'art dramatique", war eine directe Emanation der Diderot'schen Dramaturgie.

Diderot als Dramatiker und Dramaturg. 1757—58.

Wir haben Diderot als Uebersetzer, als Moralisten, als Theologen, als Romandichter, als Psychologen, als Aesthetiker, als Polemiker und als Polyhistor kennen gelernt. Bei einer solchen Vielseitigkeit wird es uns nicht überraschen, ihn auch als Dramatiker kennen zu lernen, zumal da wir durch ihn selber bereits wissen, wie sehr das Theater ihn in seiner Jugend anzog. Ging er doch eine Zeit lang damit um, Schauspieler zu werden! Wie er zu dem bestimmtern Entschlusse gekommen ist, für das Theater zu schreiben, wissen wir nicht. Seine Leidenschaft für das Moralisiren hatte unstreitig einen großen Antheil daran, um durch die Bühne die moralische Erziehung des Volks zu fördern. Unter dem 1. April 1754 enthält Grimm's „Correspondance" jenen Artikel über den Tod von Nivelle de Lachaussée und dessen Comédie larmoyante, der vielleicht von Diderot selber herrührt. Gegen Ende nämlich wird auf den Artikel „Comédie" in der Encyklopädie, den Marmontel verfaßt hatte, lobend hingewiesen, aber bezweifelt, daß er den Gegenstand erschöpft habe. Dann heißt es: „Ich denke an eine Gattung der Komödie, die, sozusagen, weit tragischer als die weinerliche ist. Warum sollte ich z. B. meinen Spieler oder Verschwender verhindern, sich am Ende der Stücks in einem der Anfälle von Verzweiflung zu tödten, welche die gewöhnlichen Folgen dieser Verirrungen sind? Eine solche wohl durchgeführte Komödie würde mehr in der Natur liegen als die Mehrheit unserer Tragödien, und ich bilde mir ein, daß sie erstaunliche Wirkungen hervorbringen müßte." In diesem Artikel, der in nuce schon Diderot's Ansichten ausspricht, wird mit Lob der „Cénie" der Frau von Graffigny erwähnt, einer Komödie in fünf Acten und in Prosa, die 1751 mit großem Erfolg in Paris gegeben war. Sie wurde 1754 wiederholt, und Grimm berichtet darüber am 15. Juli. Diderot ging aber nicht von den französischen Analogien, sondern von der englischen Bühne aus. Den äußern Anstoß scheint ihm Lillo's Prosatrauerspiel „Der Kaufmann von London", das 1731 erschien und als Contrast zur Norm der französischen Bühne ein

so großes Aufsehen machte, gegeben zu haben. Auf Diderot's Gemüth wirkte es mit einer Gewalt ein, die uns heute kaum erklärlich ist. Er wollte das französische Theater in dieser moralisirenden und realistischen Tendenz reformiren.

Es kann fraglich sein, ob nicht Diderot schon früher vor 1757 als Dramatiker sich versucht habe. Es findet sich nämlich in der ersten Ausgabe seiner Werke, die von unberufenen Buchhändlern 1773 angeblich zu London gemacht wurde, Bd. V, S. 835—401, ein Drama in Prosa: „L'humanité ou le tableau de l'indigence. Triste drame par un aveugle Tartare", welches Diderot sehr wohl 1749 während oder nach seiner Haft in Vincennes verfaßt haben könnte, nachdem Landois, der für die Encyklopädie die bildenden Künste übernahm, 1741, wie Diderot selber erwähnt, bereits ein einactiges bürgerliches Trauerspiel in Prosa: „Silvie", hatte aufführen und drucken lassen.

Es ist mir schlechterdings unbegreiflich, weshalb niemand von diesem Drama, das Lessing in der Dramaturgie mit Lob anführt, spricht; weshalb niemand der Herausgeber der Diderot'schen Werke es nicht nur nicht nennt, sondern auch keinen Grund angibt, aus welchem er es fortläßt; weshalb keiner der vielen Kritiker, die sich mit der Theorie des bürgerlichen Dramas beschäftigt haben, z. B. Guhrauer und Danzel in ihrem so gelehrten Werk über Lessing, es auch nur im Vorübergehen, wenigstens als Curiosität, erwähnt.

Ich will nicht, was ich in Gosche's „Jahrbuch der Literaturgeschichte" (Bd. 1) gethan habe, Diderot's Autorschaft wahrscheinlich zu machen und das innere Verhältniß dieses Triste drame zu seinen übrigen authentischen Dramen zu erläutern suchen, sofern es als die erste gleichsam naive und concentrirte Darstellung seiner eigenthümlichen Richtung erscheinen könnte. Hier will ich ihn als Dramatiker und Dramaturgen nur nach den beiden Stücken zum Gegenstand machen, die er selbst mit seinem Namen hat drucken lassen. Es sind Familiendramen, wie allerdings jenes problematische Drama „L'humanité" auch, worin ein des Dienstes entlassener Offizier Doriman, nachdem er alle Wege, seiner Familie Brot zu schaffen, erschöpft hat, in Verzweiflung endlich einen Raubanfall begeht — und zwar, was er nicht weiß, an dem Vater des jungen Mannes Hermes, der seine Tochter liebt.

Voltaire, dessen Urtheil Diderot anerkannt haben würde, hat in seinem Commentar über Corneille zu Don Sancho d'Aragon und zu Pertharit sich keineswegs zu Gunsten des Schauspiels als einer Mitte zwischen Tragödie und Komödie ausgesprochen, denn er sagt:

„Derjenige, der weder eine wahre Komödie noch eine wahre Tragödie

zu machen im Stande ist, sucht durch rührende bürgerliche Begebenheiten zu interessiren. Den Mangel des komischen Talents müht er sich durch das Interesse zu ersetzen und, da er sich nicht auf den Kothurn erheben kann, zieht er die Halbstiefelchen ein wenig in die Höhe.

„Gewiß können auch schlichten Bürgern sehr unselige Ereignisse begegnen, aber sie sind weniger anziehend als die der Fürsten, deren Geschick das der Nation mit sich reißt. Ein Bürger kann ermordet werden wie Pompejus, aber der Tod des Pompejus wird stets eine weit größere Wirkung machen als der eines Bürgers.

„Behandelt ihr die Angelegenheiten eines Bürgers im Stil des Mithridates, so ist keine Angemessenheit mehr da. Stellt ihr ein schreckliches Begegniß eines gewöhnlichen Menschen in einem niedrigen Stil dar, so ist dieser familiäre Ton zwar der Person, aber nicht mehr dem Gegenstande angemessen. Man muß die Grenzen der Kunst nicht verkehren. Die Komödie muß sich nach Bedürfniß erheben, die Tragödie herabstimmen, aber weder die eine noch die andere soll ihre Natur verändern. Man darf nicht glauben, daß ein Mord in der Straße Tiquetonne oder Barbette, daß politische Intriguen einiger pariser Bürger, daß ein Vorsteher der Kaufleute, Namens Marcel, daß die Herren Aubert und Fauconnau, jemals die Helden des Alterthums ersetzen könnten."

Voltaire hat nicht unrecht mit dieser Polemik; Diderot aber auch nicht mit seinem Dringen auf die Anerkennung der Tragödie des Privatlebens, die sich nicht mehr in Versen, nur in Prosa einen adäquaten wirklich ergreifenden Ausdruck geben kann. Daß moderne Dichter beständig griechische, römische, asiatische Fürsten und Helden auf die Bühne brachten, für welche in der unmittelbaren Gegenwart alle Anknüpfung fehlte, hatte endlich zu einem so gemachten, hohlen, unnatürlichen Pathos geführt, daß Diderot's Instinct ihm mit Recht die lebendigen Interessen der Wirklichkeit entgegensetzte. Das Element, worin alle Menschen, welchem Jahrhundert, welchem Volk, welchem Stande sie angehören mögen, sich begegnen, ist das moralische; die bestimmte Moral aber ist jedem einzelnen durch seine Pflichten gegeben; diese Pflichten entspringen aus seiner Stellung in der Gesellschaft, aus seinem Stande, wie Lillo in seinem „Londoner Kaufmann" ein solches Beispiel vorgezeichnet hatte. Diderot wollte die Idealisirung des Stoffs in das Ideal der ständischen Function verlegen. Ein solch didaktischer Zweck ist prosaisch. Das ständische Moment muß sich dem anthropologischen und psychologischen unterordnen. Schiller's „Wallenstein" z. B. gibt uns auch eine Anschauung des Feldherrn, aber nicht dessen Kunst interessirt uns, sondern das Dämonische in seiner Seele.

Im Laufe des Jahres 1756 schrieb Diderot ein Drama: „Le fils naturel ou les épreuves de la vertu. Comédie en cinq actes et en prose. Avec l'histoire véritable de la pièce.“ Diderot las es mit Grimm und Deleyre im Spätherbst 1756 auf dem Lande in der Chevrette, um eine letzte Feile anzulegen. Die Freunde aßen mittags bei Rousseau in der Hermitage, weil Diderot sich weigerte, die Bekanntschaft der Frau von Epinay zu machen, gegen die er noch sehr eingenommen war. Diese Sitzungen dauerten vier Tage. Wer hätte damals gedacht, daß dies Stück den Keim zur Trennung Rousseau's von Diderot bergen sollte? Es wurde 1757 im Februar aufgeführt und in demselben Jahre gedruckt herausgegeben.

Im Jahre 1748 hatte er in den „Bijoux indiscrets“, im 28. Kapitel: „Entretien sur les lettres“, eine scharfe Polemik gegen die Unnatürlichkeiten losgelassen, in welche das Theater der Franzosen allmählich verfallen war. Er hatte in diesem Gespräch der feinfühlenden Sultanin Mirzoza mit den sehr unterrichteten Hofleuten Selim und Ricaric die alten Griechen unter dem Namen der alten Sarazenen den Verkehrtheiten der französischen Tragödie und Oper entgegengesetzt. Er hatte die Nachahmung der Natur als Princip für die Kunst anerkannt, aber die schöne Natur von der Natur überhaupt unterschieden, denn die Natur sei zwar immer wahr, nicht aber überall schön. Er hatte an die schöne Wahrheit und wahre Schönheit der Klage erinnert, welche der unglückliche Polipsile auf der einsamen Insel Alindale ausstößt, als der junge Ibrahim und der schlaue Forfanty auf ihr landen, d. h. an den Sophokleischen Philoktetes. Er hatte gefunden, daß die Stücke der Alten in ihrem Gegenstand edel, gut gewählt und anziehend sind; daß die Handlung in ihnen sich wie von selbst entwickelt; daß ihr Dialog einfach und dem Natürlichen sehr nahe; daß die Auflösung nicht gezwungen, das Interesse nicht getheilt und durch Episoden überbürdet ist. Hiermit vergleicht Diderot die französischen Tragödien, die gewöhnlich so verwickelt sind, daß nur durch ein Wunder so viel Dinge in so kurzer Zeit sich verwirklichen können. Der Sturz oder die Rettung eines Reichs, die Heirath einer Prinzessin, der Untergang eines Fürsten, das alles geschieht im Handumdrehen. Handelt es sich um eine Verschwörung, so wird sie im ersten Act entworfen, im zweiten abgeschlossen und befestigt, im dritten bewerkstelligt; es gibt einen Aufstand, ein Gefecht, vielleicht eine Schlacht, und das nennt man Wahrscheinlichkeit! Man gewahrt den Autor hinter allen Personen. Cinna, Sertorius, Emilie sind nur das Sprachrohr Corneille's. Wird ihm eine Person, die er durch fünf Acte fortgeschleppt hat, unbequem, so entledigt er sich ihrer durch

einen Dolchstich. Und wie declamiren die Schauspieler? Wie gehen sie, welche wüthende Geberden machen sie, welch sonderbare Töne stoßen sie aus! Wie weit ist die Emphase ihrer gereimten Sprache von der Natur entfernt.

Dies sind die ältesten Spuren des Diderot'schen Naturalismus im Drama; im Jahre 1756 schrieb er selber ein solches. Er entnahm die Grundlage dazu aus Goldoni's Lustspiel „Il vero amico", bildete aber die Fabel ins Rührende und Pathetische um. Bei Goldoni treffen wir Florindo bei seinem Freunde Lelio in Bologna zum Besuch. Dieser will sich mit Fräulein Rosaura, der Tochter eines alten reichen Geizhalses Octavio, verloben. Florindo aber verliebt sich in Rosaura, wie diese in ihn. Er will daher abreisen, um seinem Freunde nicht zum Räuber seines Glücks zu werden, allein die Tante desselben, Beatrice, hat sich in ihn verliebt und macht ihm, als sie ihn seine Anstalten zur Abreise treffen sieht, ein sehr unumwundenes Geständniß ihrer Liebe, das er zweideutig beantwortet. Sein Freund Lelio beschwört ihn, bei Rosaura, die seit einiger Zeit sich gegen ihn sehr kaltsinnig benehme, zu seinen Gunsten ein Fürwort einzulegen und seine Abreise noch zu verschieben, bis dies geschehen. Er verspricht es ihm. Als er sich endlich allein sieht, will er an Rosaura einen Brief schreiben, in welchem er ihr die Nothwendigkeit seiner Abreise motiviren, zugleich aber die Zärtlichkeit seiner Gesinnung für sie, die er der Freundschaft zum Opfer bringt, durchblicken lassen will. Mitten im Schreiben wird er durch seinen Diener abgerufen, weil sein Freund von zwei Cavalieren auf der Straße angefallen ist. Er stürzt fort und ist so glücklich, seinen Freund zu retten. Inzwischen hat Beatrice den unvollendeten Brief liegen gefunden und ihn auf sich bezogen. Sie macht Lelio die Mittheilung davon, der sehr erfreut ist, Florindo zum Verwandten zu erhalten. Er will sein Versprechen halten und Rosaura noch einmal für Lelio sprechen! In dieser Unterredung bricht aber das Geständniß seiner Liebe unwillkürlich hervor und wird von dem ihrigen erwidert. Sie will ihn eben mit einem Wege bekannt machen, auf welchem er ohne Verletzung seiner Freundschaft doch ihre Hand erlangen könne, als Lelio's Dazwischenkunft sie stört. Dieser spricht von Florindo's Verlobung mit Beatrice als einer ausgemachten Sache, wodurch Rosaura sich verletzt fühlt und sich zurückzieht. Goldoni macht den Geiz des alten Octavio zum Mittel, die Intrigue weiter zu spinnen. Octavio möchte nämlich die Tochter gern ohne Mitgift verheirathen, wozu Florindo, dem er dies eröffnet, sich bereit erklärt, da er sehr reich ist, während Lelio ohne Mitgift nicht heirathen kann und es auch zufrieden ist, wenn sein Freund an seine Stelle tritt. Weil aber die

Lügen des Alten über seinen Vermögenszustand durch einen versuchten Diebstahl seines Dieners Trappola an den Tag kommen, so hält Florindo es wieder für unedel, Rosaura zu heirathen. Die arme Rosaura hätte er heirathen dürfen, die reiche, meint er, gehöre wieder seinem Freunde. Rosaura bewundert zwar, wie Lelio, dieses heroisch resignirte Betragen, allein es ist sehr natürlich, daß sie dadurch doch abgekühlt wird und ihre Liebe schließlich Lelio wieder zuwendet. Beatrice ist zuvor von Florindo dadurch abgefertigt worden, daß er ihr beweist, wie der Brief, den sie auf sich bezogen, gar nicht an sie, sondern an Rosaura gerichtet gewesen sei.

Goldoni's Stück ist ein echt italienisches, in dessen Personen die alten Masken noch durchschimmern. Der Geizhals Octavio ist eine durch und durch komische Figur, die auf dem Theater von ebenso köstlicher Wirkung sein muß als sein Diener Trappola, der ihn trotz aller Controle betrügt und bestiehlt. Colombina, Rosaura's Kammermädchen, ist eine durchaus heitere Erscheinung, die vorzüglich in ihren Häkeleien mit dem alten Octavio durch ein schnippisch resolutes Wesen ergötzt. Die Tante Beatrice ist als heirathslustige alte Jungfer mit ihrer Zudringlichkeit gegen Florindo nicht minder als Octavio eine höchst komische Figur, namentlich in der Scene, wo sie gegen alle Leiden, welche ihr Florindo, um sie abzuschrecken, für die Ehe mit ihm seiner vielen Fehler halben weissagt, unempfindlich bleibt. Wenn nur geheirathet wird! Florindo wird als der Mann von Ehre dargestellt, der die äußersten Qualen des Herzens erduldet, um als wahrer Freund erfunden zu werden. Rosaura ist ein tüchtiges, braves, feinfühlendes, entschlossenes Mädchen. Manche Scenen dieses bewegten Lustspiels gehen stark in das Pathetische über, namentlich in einigen Monologen Florindo's, z. B. als er den Brief Rosaura's erhält, der ihm ihre Liebe zu erkennen gibt und den zu Ende zu lesen er nicht den Muth gewinnen kann. Diese sentimentalen Scenen contrastiren dann vortrefflich mit den burlesken, in denen Octavio vor seinem Geldkasten sitzt und mit dem Golde liebäugelt, oder worin er mit Florindo die Paragraphen des Heirathscontracts bespricht.

Dies Lustspiel hat Diderot nun folgendermaßen in ein Schauspiel umgewandelt. Er nennt Florindo Dorval, Lelio Clairville, Rosaura Rosalie, Beatrice Konstanze, Octavio Lysimond und macht Rosalie zu einer Pflegetochter Konstanze's als der Schwester Clairville's, die als eine junge Witwe mit ihm auf dem Lande wohnt. Der Vater Rosaliens wird als in Amerika lebend vorgestellt.

Die ersten Acte verlaufen sich ganz ähnlich wie bei Goldoni. Dorval ist bei Clairville, seinem Freunde, zum Besuch und verliebt sich in Rosalie,

Clairville's Geliebte, die ihrerseits sich auch in ihn verliebt. Als er zum Bewußtsein hierüber kommt, will er fliehen, trifft die Anstalten zur Flucht, wird aber von Clairville und Konstanze darin aufgehalten, welche letztere ihm nicht undeutlich ihre Liebe zu ihm zu verstehen gibt. Clairville beredet ihn, vor seiner Abreise noch einmal mit Rosalie zu sprechen, um von ihr die Ursache ihres veränderten Betragens gegen ihn zu erfahren. Dorval erfüllt ihm mit Selbstüberwindung diese Bitte, allein in dem Gespräch mit Rosalien gesteht diese ihm ihre Liebe zu ihm und er widerspricht ihr wenigstens nicht, wenn er sich auch nicht entschieden erklärt und, um sich aus seiner Verlegenheit zu ziehen, auf seine Abreise zurückkommt. Er will zuvor Rosalien in einem Billet von dem wahren Beweggrund seines Entschlusses unterrichten, als er von Charles, seinem Diener, im Schreiben unterbrochen wird, der ihn zur Hülfe ruft, weil Clairville von zwei Gegnern auf der Straße angefallen ist. Er verläßt daher das Zimmer, läßt aber den angefangenen Brief liegen, den Konstanze findet, liest, auf sich bezieht und ihrem Bruder diese Auffassung insinuirt, der das Motiv zu Dorval's Abreise darin sucht, daß er ein natürlicher Sohn sei und deshalb ihrer Hand sich nicht unwürdig erachten möge. Rosalie ist außer sich über Dorval's Zweideutigkeit.

Von hier ab tritt nun die von Diderot erfundene Motivirung ein. André, ein alter Diener Lysimond's, des Vaters Rosaliens, bringt nämlich die Nachricht, daß derselbe auf seiner Rückfahrt von Amerika nach Frankreich von den Engländern gefangen genommen sei und vielleicht sein ganzes Vermögen verloren habe. Lange Zeit habe er selbst mit ihm im Gefängniß geschmachtet, bis sie befreit worden seien. Sein Herr sei noch, sich etwas auszuruhen, in Paris, werde aber bald nachfolgen. Sofort beschließt Dorval, sein Vermögen an die verarmte Rosalie zu schenken, und schreibt seinem Bankier nach Paris, diese Uebertragung auszuführen. Mit Konstanze versucht er sich aufzuklären. Sie redet im Sinn der Voltaire'schen Aufklärung so philosophisch, daß er ihren Geist und ihre Gesinnung zu bewundern anfängt und sich ermuthigt fühlt, Rosalien ihre Verpflichtung gegen Clairville mit solchem Nachdruck vorzuhalten, daß sie erschüttert wird. In diesem Augenblick trifft jedoch ihr Vater Lysimond ein und umarmt nicht nur in Rosalien seine legitime Tochter, sondern in Dorval auch seinen natürlichen Sohn. Rosalie und Dorval sind Kinder dessen Vaters, wenn auch verschiedener Mütter. Lysimond eröffnet ihnen, daß er noch sehr reich sei, und segnet schließlich den Bund Clairville's mit Rosalien, Dorval's mit Konstanzen.

Wir sehen aus dieser Lösung, weshalb Diderot sein Stück „Le fils

naturel" nannte, weniger, weshalb er ihm den Nebentitel „Les épreuves de la vertu" gab, der nämlich einen Kampf der Tugend mit dem Laster sollte erwarten lassen. Sein Drama zeigt uns lauter edle, gefühlvolle Menschen. Alle wollen das Gute und alle, bis auf den alten Diener André herunter, wollen es in einer zarten, herzlichen Weise. Trotz dieser Güte gerathen sie in Verwickelungen, deren persönlicher Mittelpunkt Dorval ist. Das Drama ist reich an feinen Sentenzen, an effectvollen Scenen, in denen der moralische Enthusiasmus Diderot's sich mit beredtem Schwunge ausspricht, aber es fehlt ihm an einer eigentlichen Handlung.

Dorval soll, so will es einmal der moralisirende Diderot, die Probe der Tugend bestehen. Er muß also in Versuchung geführt werden. Worin setzt Diderot dieselbe? Darin, daß er, wie Goldoni's Florindo, Liebe zu der Geliebten seines Freundes fühlt. Als er zum Bewußtsein hierüber kommt, will er, wie Florindo, durch die Abreise sich vor weitern Gefahren retten. Woraus könnten diese ihm erwachsen? Aus der Versuchung, Rosalien für sich gewinnen zu wollen. Aber dieser Versuchung ist er überhoben, denn nicht nur ist ihm ein socher Egoismus, wie natürlich er wäre, an sich fremd, sondern Rosalie liebt auch ihn und schreibt ihm dies deutlich genug. Als er, für Clairville mit Selbstüberwindung bei Rosalien sprechend, aus dem eigenen Munde derselben erfährt, daß sie Clairville nicht mehr lieben könne, weil sie ihn liebt, wird, was Diderot seine Tugend nennt, zu einer Caprice, denn, wenn er die Ehe Clairville's mit Rosalien durchsetzt, so bringt er nur eine Mißehe hervor und macht nicht nur sich selbst, sondern auch Rosalien und Clairville unglücklich. Statt Clairville zuzumuthen, sich an Rosaliens und seiner Liebe zu erfreuen und durch diese Freude seinen Schmerz zu überwinden, hält er es für edler, drei Menschen ins Elend zu stürzen, sich selbst, weil er Rosaliens Liebe opfert, Rosalien, weil er sie seiner Freundschaft opfert, Clairville, weil er Rosalien zwar heirathen soll, aber nicht mehr von ihr geliebt wird. Als Dorval erfährt, daß Rosaliens Vater sein Vermögen verloren habe, opfert er ihr, ohne Anfrage, sofort das seinige, indem er es angeblich als das ihr von ihrem Vater hinterlassene Erbe von seinem Bankier schicken läßt. Das soll, in Diderot's Geschmack, wieder eine edle Handlung, eine Probe der Tugend sein! Man hat noch gar nicht gehört, daß Clairville seine Frau nicht selbst würde ernähren können, als daß eine so excentrische Großmuth Dorval's motivirt erschiene, denn seine Leidenschaft für Rosalien konnte sich wol in einer andern als in dieser Form zeigen, die für Clairville und Rosalien, wenn sie die Wahrheit erfahren, ziemlich peinlich sein muß, weil er sich ihretwegen zum Bettler macht. Clairville äußert sogar, als Dorval

auf seine und Rosaliens Vermögenslosigkeit den Accent legt, sehr verständig und muthig, daß er, trotz seines adelichen Standes, sich dem Handel widmen werde und ohne Sorge für seine Zukunft sei. Wir würden dieser Sache gar nicht erwähnen, würde nicht noch in der Schlußscene Dorval, als durch Lysimond sein edler Betrug entdeckt wird, von allen höchlich bewundert. Konstanze ist die Philosophin des Stücks. Sie hält Dorval eine lange Rede über das Glück der Ehe und die Erziehung der Kinder. „Ihre Töchter, Dorval, werden rechtschaffen und anständig, Ihre Söhne edel und stolz, alle Ihre Kinder werden reizend sein.“ Weil sie eine kinderlose Wittwe ist, so ist Diderot diese Declamation nicht unnatürlich erschienen, aber im Publikum pflegte sie Lächeln zu erregen, weil diese Reflexionen am Ende doch nur ein versteckter Heirathsantrag Konstanze's sind. Die Neigung Diderot's zum Rührenden ergießt ihren Strom vorzüglich in die Erzählung des alten André von den Leiden der erduldeten Gefangenschaft, die er mit einer Breite ausmalt, welche ohne Verhältniß zu dem eigentlichen Centrum des Stücks ist. Diderot spricht in seiner dramaturgischen Theorie gegen die Bedienten, gegen die Episoden, allein er hat hier selber dagegen gefehlt, obwol diese thränenreiche Scene theatralisch wahrscheinlich den größten Effect machte. Die Lösung der Verwickelung bewirkt Dorval durch eine lange Rede, in welcher er Rosalien und sich das Aufgeben der Heirath mit Clairville als ein Verbrechen schildert, dessen Erinnerung ihnen unmöglich machen würde, selber glücklich zu sein. „Wollen Sie“, fragt Rosalie, „meine Verzweiflung?“ — „Nein“, erwidert Dorval, „aber es gibt Umstände, wo nur eine starke Handlung uns erhebt.“ — Rosalie: „Ich verstehe Sie. Sie sind mein Freund. Ich werde den Muth haben u. s. w.“ Sie heirathet Clairville, den sie nicht mehr liebt, weil er sich sonst unglücklich fühlen könnte! Wird er sich denn aber glücklich fühlen, wenn Rosalie in die Ehe den heimlichen Bruch mit ihr mitbringt? Diese Befürchtung wird schließlich allerdings durch die Entdeckung gehoben, daß Rosalie und Dorval Geschwister sind. Ebendamit aber erscheint nun ihre ganze Liebe als eine Verirrung. Nur auf dem Theater ist es möglich, daß nach solchen Scenen, nach solchen Entdeckungen Rosalie sofort Clairville, Dorval sofort Konstanze die Hand reicht.

Diderot hat 1758 in dem zehnten Abschnitt seines Briefs über die dramatische Poesie an seinen Freund Grimm sich mit Recht dagegen vertheidigt, als ein Plagiator Goldoni's angesehen zu werden, weil er die Fabel, die Charaktere, den Dialog, ganz und gar verändert habe. Das ist wahr, allein er hätte nicht nöthig gehabt, auf Goldoni geringschätzig herunterzublicken, als welcher nur eine Farce geschrieben und in ihr den

„Geizigen“ Molière's ausgebeutet habe. Goldoni's Stück ist ein Lustspiel und, wie ich schon sagte, ein echt italienisches, in welchem die realistischen Motive ganz in der Ordnung sind. Die Behandlung Octavio's erinnert in einzelnen Zügen an Molière's „Geizigen“, bleibt aber doch selbständig. Harpagon z. B. hat seinen Geldkasten im Garten vergraben, Octavio hat ihn in seiner Kammer unter dem Bett, woraus allein schon originell komische Situationen entspringen. Aller Geiz hat gemeinsame Eigenschaften. Vor Molière's „Geizigen“ existirte bekanntlich schon des Plautus „Anlularia“, die doch wiederum aus dem Griechischen entlehnt war. Goldoni's Stück ist anspruchslos, ohne ästhetische, ohne philosophische Tendenz, aber eben darum ist es gesunder. Rosaura's Entschluß, Florindo aufzugeben und Lelio doch zu heirathen, erscheint nicht unnatürlich, weil sie nicht sentimental, sondern verständig gehalten ist, während der leidenschaftlichen und reflexionssüchtigen Rosalie die Heirath mit einem andern als Dorval unmöglich, ja, um mit Diderot zu reden, als ein Verbrechen erscheinen sollte. Dorval heirathet Konstanze, nicht, weil er ihr die Ehe versprochen, nicht, weil er sie liebt, sondern weil sie ihn liebt und weil sie ihm durch ihre Declamationen imponirt hat. Florindo aber bleibt ledig und die auf ihn erbitterte Beatrice trumpft ihn, als sie ihren Misverstand des an Rosaura gerichteten Billets erfährt, selber ab, welche Komik viel gesunder ist als die gedunsene Declamation Konstanze's, die in einer Apotheose Voltaire's culminirt. Bei Goldoni lügt sich Florindo, um Beatrice von sich abzuschrecken, umsonst alle möglichen Fehler an, ohne bei der heirathswüthigen Donna den geringsten Eindruck zu machen; eine ganz vortreffliche Komik. Bei Diderot will Dorval dasselbe; er will Konstanzen alle Lust zur Heirath verleiden, aber er malt sich nun als ein melancholisches Ungeheuer aus, das überall das Unglück bringe und in seinen Kindern wieder Ungeheuer erzeugen werde. Jeden Augenblick, wenn die Leidenschaft ganz andere Motive unterschiebt, rufen diese schönen Seelen die Tugend an. La vertu, la vertu! Die Tugend fordert Opfer, also muß man welche darbringen. Gut, aber doch nur solche, die Verstand und Vernunft haben, z. B. daß Dorval den einfachen Muth der Wahrhaftigkeit hätte, gerade heraus zu sagen, seinen Brief nicht an Konstanze, sondern an Rosalien geschrieben zu haben. Was für eine Tugend, welche andere aus falscher Delicatesse in einer Illusion läßt, die das ganze Leben, die Konstanzens ganze Zukunft betrifft! Eine solche verkehrte, feige Tugend muß freilich sich und andern zur Qual werden. Jeden Augenblick heißt es: „O vertu, tourment dé la vie!“ Die vermeintlichen Opfer, welche sie heischt, werden nicht mit Freudigkeit, sondern mit Mismuth, mit hypochondrischem Widerwillen gebracht. Es versteht sich,

daß ein Mensch empirisch so schwach und unklar wie Dorval handeln und sogar sich selbst gegen seinen Willen verheirathen kann, nur um einen Freund und dessen Schwester zu schonen, aber Diderot soll uns nur diesen Mangel an ehrlichem Muth nicht als eine erhabene Tugend anpreisen. Es versteht sich, daß ein Mensch, der, wie Dorval von sich versichert, sehr isolirt lebt, melancholisch werden kann, aber Diderot soll uns nur nicht einreden wollen, daß im 18. Jahrhundert in Frankreich ein fils naturel, zumal wenn er nicht nur geistreich, sondern auch sehr reich ist, in der Gesellschaft eine üble Stellung haben könne. Als Clairville Konstanze diesen Umstand mittheilt, spricht sie ja auch sogleich aus, daß sie über solche Vorurtheile hinaus sei. Dorval's Bastardschaft hat mit den eigentlichen Motiven des Stücks gar nichts zu schaffen. Diderot in seinen Betrachtungen darüber legt einen großen Werth darauf, weil die Geburt Dorval's die Flucht seines Vaters nach Amerika veranlaßt habe, ohne welche das Stück zuletzt gar nicht möglich gewesen wäre. Als ob nicht Lysimond, Rosaliens Vater, durch tausend andere Motive zum Weggang aus Frankreich hätte veranlaßt werden, als ob er den Sohn nicht sogar hätte mitnehmen können! Der Diener Dorval's, Charles, hat nicht unrecht, wenn er sagt: „Il semble, que le bon sens se soit enfui de cette maison, Dieu veuille, que nous le ratrappions en route!“ Die ganze Atmosphäre des Stücks ist tugendkrank.

Diderot verfolgte einmal die Tendenz, zwischen Komödie und Tragödie ein Drame sérieux als eine mittlere Proportion aufzustellen. Er handelte mit der ganzen Absichtlichkeit dieses Standpunkts, wie seine eigenen Betrachtungen über das Stück beweisen, in denen er die Veränderungen bespricht, durch welche es einerseits zum Lustspiel, andererseits zur Tragödie werden würde. Die erstere deutet er nur ganz flüchtig an; natürlich, weil sie in Goldoni's Komödie ausgeführt ist; die andere aber hält er sich für verbunden, weitläufiger auszumalen. Das Wesentliche dieser Hinwendung ins Tragische besteht darin, daß Rosalie, als sie die projectirte Heirath Dorval's mit Konstanzen erfahren, ihm die härtesten Vorwürfe über seine Zweideutigkeit und Treulosigkeit macht. Er lehnt diese Bezeichnungen ab, denn er sei Dorval, ein Unglücklicher, der sie geliebt habe und noch liebe, aber Rosalie stößt ihn von sich, weil sie in ihm einen Nichtswürdigen erblickt, der auf ihr Schweigen gerechnet habe. Sie fühlt, wie unrecht sie Clairville gethan, zu dem ihre ganze Liebe zurückkehrt. Dorval droht ihr mit seinem Selbstmorde, aber sie hört ihn nicht mehr. Verachtet von der einzigen Frau, die er liebte, dem Hasse Konstanzens, dem Groll Clairville's preisgegeben, spricht er am Schluß des dritten Acts in einem Monolog seine Verzweiflung aus. Zu Anfang des vierten Acts führt Rosalie ihren

Vorsatz aus, Clairville und Konstanzen von Dorval's Treulosigkeit gegen sie zu unterrichten, und die Folge ist, daß sie ihn vermeiden. Er zieht sich zurück, aber sein Diener Charles entdeckt den andern sein düsteres Vorhaben. Man versucht umsonst, sich ihm wieder zu nähern. Im vierten Act kündigt schon seine verwilderte äußere Erscheinung an, daß er niemand mehr liebt oder haßt, daß er, gleichgültig nach außen, innerlich in Verzweiflung gesunken ist. Clairville, Konstanze, Rosalie kommen nacheinander, ihn durch ihre Bitte und Vorstellungen derselben zu entreißen. Er antwortet ihnen nur durch Geberden und verfällt zuletzt in todähnliche Lethargie. Rosalie flieht seufzend, schreiend, sich die Haare raufend. Er kommt wieder zu sich. Sein Diener Charles hütet ihn. Er gibt ihm seine Börse, seine Uhr und ein versiegeltes Papier und irrt mit stieren Augen gespenstisch umher. Charles entfernt sich, Hülfe zu suchen. Unterdessen verriegelt Dorval die Thür, zieht seinen Degen, stützt den Griff auf die Scheide und stürzt sich in die Spitze. Charles, zurückkehrend, findet die Thür verschlossen. Man stößt sie ein und findet den todten Dorval in seinem Blute schwimmend. Konstanze eilt außer sich herzu und sinkt in einen Lehnstuhl, während die Bedienten den Leichnam forttragen. Clairville und Rosalie kommen ohne Wissen des Geschehenen herbei und fragen Konstanzen, was hier vorgefallen, die mit der Hand nach dem Blute Dorval's zeigt, welches die Erde färbt. Sie sind vor Entsetzen außer sich. Charles überreicht Konstanzen das versiegelte Packet, welches das Leben und das Testament Dorval's enthält. Kaum hat sie die ersten Zeilen gelesen, als Clairville rasend fortstürmt und Konstanze ihm folgt. Justine und die übrigen Bedienten tragen Rosalie hinaus, die unwohl geworden, und das Stück endigt. Vom natürlichen Sohn ist nicht die Rede.

Man sieht, daß diese tragische Wendung stark ins Lyrische und noch stärker ins Pantomimische übergegangen, daß sie aber frei von den Widersprüchen gewesen wäre, welche die jetzige Ausführung drücken, die einmal ein Schauspiel, keine Tragödie sein sollte.

Diderot hat seinem Drama drei Unterhaltungen hinzugefügt, in denen er eine Kritik desselben gibt und eine Theorie des Drame sérieux aufstellt. Er fingirt nämlich, daß diese Geschichte sich ganz so, wie das Drama sie schildert, zugetragen habe. Bei einem Aufenthalt auf dem Lande, wo er sich von den Anstrengungen, welche ihm die Herausgabe des sechsten Bandes der Encyklopädie verursachte, habe erholen wollen, sei er selbst mit den Personen der Begebenheit, von welcher die ganze Provinz mit Bewunderung gesprochen, bekannt geworden. Lysimond, der Vater, habe den Wunsch geäußert, diese rührende Geschichte als ein Familiendrama bearbeitet

zu sehen, das alle Jahre auf dem Tage, an welchem er zurückgekommen, zum Andenken bis in die spätesten Geschlechter innerhalb des Hauses gespielt werden solle. Dorval habe dies auch ausgeführt und er selbst sei Zeuge einer Darstellung desselben gewesen, die ihn mit Thränen erfüllt habe. An diese Darstellung und an eine Lektüre des Manuscripts, welches Dorval ihm mittheilt, knüpft sich ein Dialog mit ihm, der von einer Kritik des Stücks als einem der damaligen bestehenden Bühne entgegengesetzten sich bis zu einer neuen Theorie des Dramas überhaupt erweitert. In dieser sinnreichen und seltsamen Selbstkritik vertheidigt Diderot alle bedenklich erscheinenden Stellen und Wendungen des Stücks vorzüglich durch zwei Gründe. Erstlich durch den Realismus der Thatsächlichkeit, daß alles, was auffallend, was unwahrscheinlich oder gar ein Theaterstreich dünke, factisch sich doch gerade so ereignet habe, mit dem einzigen für die Bedeutung des Geschehenen unwesentlichen Unterschied, daß, was in der Wirklichkeit sich durch 14 Tage an verschiedene Orte zerstreut habe, hier auf Einen Tag und auf einen Ort habe zusammengedrängt werden müssen. Zweitens vertheidigt er das Drama damit, daß es beim bloßen Lesen einen andern Eindruck mache, als bei der Aufführung, weil bei dieser die pantomimische Verlebendigung hinzutrete, welche für die Phantasie des Lesers nur schwach vorhanden sei.

Beide Gründe sind offenbar recht bequem zum Widerspruch, aber sie sind schwach, und wenn Diderot sonst nichts zu sagen gewußt hätte, würde er mit ihnen allein so gut als nichts ausgerichtet haben. Er entwickelte aber in seinen kritischen Betrachtungen in der That viel Richtiges, besonders in polemischer Hinsicht, und machte dadurch ein Aufsehen, welches sein Drama selber niemals hervorzubringen im Stande gewesen wäre.

In der ersten Unterhaltung vertheidigt er das Gesetz der dramatischen Einheiten. Es ist zwar unglaublich, daß sich so viel Begebenheiten an Einem Ort zutragen, daß sie einen Zeitraum von nur 24 Stunden einnehmen, und daß sie in der Geschichte so, wie im Drama, aufeinanderfolgen. Aber wenn nun die Geschichte 14 Tage gedauert hat, sollte man auch der theatralischen Darstellung diese Dauer geben? Sollte man auch die Begebenheiten aufnehmen, die ein Geschehen von einem andern, das mit ihm zusammenhängt, trennen? Sollte man, was sich an verschiedenen Orten des Hauses zugetragen hat, auch wieder durch diese verschiedenen Orte zerstreuen? Die kleinen Zwischenfälle, die einen Roman wahrscheinlich machen, würden einem dramatischen Werke, das uns auf der Bühne nur hervorragende Momente des wirklichen Lebens darstellt, alles Unterhaltende rauben.

Man wird weniger geneigt sein, zwei Begebenheiten zu glauben, welche durch einen bloßen Zufall neben- oder nacheinander sich zutragen, als eine ganze Menge von Begebenheiten, die jedoch, wenn man sie mit der täglichen Erfahrung als der unwandelbaren Regel aller dramatischen Wahrscheinlichkeit vergleicht, so genau miteinander verknüpft sind, daß es scheint, die eine habe die andere nothwendig veranlassen müssen.

Ohne die Einheit des Orts ist der Verfolg des Stücks fast immer verwirrt und zweideutig. Freilich, wenn wir Bühnen hätten, wo die Decoration sich ebenso oft änderte, als der Ort der Scene sich verändern soll, so würde der Zuschauer die ganze Bewegung eines Stücks ohne Mühe verfolgen können. Die Darstellung würde dadurch weit mannichfaltiger, einnehmender und deutlicher werden. Was soll bei kleinen Theatern, wie die unserigen sind, ein vernünftiger Mensch denken, wenn er Hofleute, die doch wol wissen, daß die Mauern Ohren haben, an demselben Ort sich gegen ihren Fürsten verschwören hört, wo dieser den Augenblick zuvor sich mit ihnen über die Entsagung des Throns berathen hat? Weil die Personen bleiben, so setzt er offenbar voraus, daß der Ort weggeht.

Wer den Grund aller dieser dramatischen Regeln nicht kennt, wird sie zu rechter Zeit weder zu verlassen noch zu befolgen verstehen. Er wird zu viel Achtung für oder Verachtung gegen sie hegen; zwei einander entgegengesetzte, aber gleich gefährliche Klippen. Die eine Auffassung führt die Kunst zu ihrer Kindheit zurück, die andere hemmt sie in ihrem Fortschritt. Nebenbei erklärt Diderot sich hier gegen den Gebrauch, den das Drama oft von den Bedienten macht. In dem Lustspiel der Alten sei der Davus freilich das Triebrad aller häuslichen Unruhen gewesen, in dem modernen Drama aber seien die Bedienten eher störend als fördernd. Den Kammermädchen will er noch die Existenz zugestehen, weil die Frauen sonst gezwungen würden, ihre geheimern Empfindungen zu sehr zurückzuhalten.

Die theatralische Handlung muß jetzt noch sehr unvollkommen sein, weil man auf der Bühne fast keine Situation erblickt, aus welcher man in der Malerei eine erträgliche Composition machen könnte. Sollte die Wahrheit dort weniger wesentlich sein als auf der Leinwand? Wäre ein dramatisches Werk gut gemacht und gut dargestellt, so müßte es dem Zuschauer auf der Bühne ebenso viel wirkliche Gemälde darbieten, als in der Handlung für die Malerei günstige Momente enthalten sind. Man wendet den Anstand ein. Den Anstand! Barnevell's Geliebte tritt mit aufgelösten Haaren in das Gefängniß ihres Geliebten. Zwei Freunde umarmen sich und stürzen zur Erde. Philoktet wälzte sich bei den Alten im Eingang einer Höhle und ließ unartikulirte Schmerzenslaute erschallen. Dies Ge-

schrei bildete einen wenig wohlklingenden Vers, aber das Eingeweide des Zuschauers wurde davon zerrissen. Sind wir zarter und geistvoller als die Athenienser? Wie? Könnte in der Action einer Mutter, deren Tochter man opfert, wol etwas zu Heftiges sein? Möge sie doch als ein rasendes Weib auf die Bühne stürzen, möge sie den Palast mit ihrem Geschrei erfüllen, möge die Verwirrung sich bis auf ihre Kleider erstrecken: das alles kommt ihrer Verzweiflung zu. Die wahre Würde, die mich trifft, die mich niederwirft, ist das Gemälde der mütterlichen Liebe in all ihrer Realität.

Die zweite Unterhaltung beschäftigt sich weitläufig mit der theatralischen Darstellung. Nicht umsonst wird ihr Local in eine einsame und wilde Gegend, an den Fuß eines Hügels verlegt, den die Morgensonne beschien und von wo man einige in der Ebene zerstreute Hütten erblickte; eine Kette ungleicher, zerrissener Berge begrenzte einen Theil des Horizonts. Diderot und Dorval fanden sich im Schatten der Eichen und man hörte das dumpfe Tosen eines unterirdischen Wassers, das in der Nähe floß. Dorval spricht sein enthusiastisches Entzücken über die Natur aus und geht von ihm zur Schilderung des Ausdrucks über, mit welchem eine Bäuerin ihren Schmerz über ihren getödteten Gatten äußerte, indem er hinzufügt, daß keine Frau pathetischer hätte sein können.

An diese Naturwahrheit der Leidenschaft knüpft der Dialog an. Große Interessen, große Leidenschaften sind die Quelle aller großen und wahren Reden. Fast alle Menschen reden gut, wenn sie sterben sollen. Wir sprechen in unsern Dramen zu viel und folglich spielen unsere Schauspieler zu wenig. Wir haben eine Kunst verloren, deren Mittel die Alten vortrefflich kannten. Der Pantomime spielte ehemals alle Stände: Könige, Helden, Tyrannen, Reiche, Arme, Städter, Landleute, indem er das jedem Stande Eigenthümliche, das für eine jede Handlung am meisten in die Augen Fallende auswählte. Der Cyniker Demetrius schrieb alle Wirkung den Instrumenten, dem Gesang und der Decoration in Gegenwart eines Pantomimen zu, der ihm antwortete: „Sieh mich allein spielen und sage nachher von meiner Kunst, was du willst.“ Die Flöten schweigen, der Pantomime spielt und der entzückte Philosoph ruft aus: „Ich sehe dich nicht nur; ich höre dich, du sprichst mit mir.“

In der Singstimme läßt der Componist einem großen Sänger eine freie Anwendung seines Geschmacks und seiner Fertigkeit. Er begnügt sich, ihm die vornehmsten Intervalle eines schönen Gesanges vorgeschrieben zu haben. Der Dichter sollte es ebenso machen, wenn er seine Schauspieler hinlänglich kennt. Stimme, Ton, Geberde, Action, alles das gehört dem Schauspieler zu. Und das eben ist es, was bei heftigen Leidenschaften uns

am meisten rührt. Der Schauspieler allein kann der Rede all ihren Nachdruck ertheilen, denn er macht dem Gehör die Stärke und Wahrheit des Accents empfindlich. Nicht der Ausspruch „Ich liebe Sie!" ist es, was über die Strenge einer Spröden, über die Absichten einer Kokette, über die Tugend einer gefühlvollen Frau triumphirt, sondern das Zittern der Stimme, welche jene Worte spricht, die Thränen und Blicke, welche sie begleiten.

Ein Gezwitscher, welches der wahren Stimme der Leidenschaft entgegengesetzt ist, nennen wir Tirade. Nichts wird mehr beklatscht und nichts ist von schlechterm Geschmack. Bei einer dramatischen Vorstellung muß man verfahren, als ob gar kein Zuschauer existirte. Richtet sich das Geringste an ihn, so ist der Verfasser aus seinem Gegenstande, der Schauspieler aus seiner Rolle heraus. Beide steigen von der Bühne zum Parterre herab, und solange die Tirade dauert, ist die Handlung eigentlich aufgehoben und die Bühne leer.

Bei der Composition eines Dramas entspricht die Einheit der Rede einer Einheit des Accents in der Declamation. Beide Systeme ändern sich nicht blos von Komödie zu Tragödie, sondern von einer Komödie und Tragödie zur andern. Verhielte es sich anders, so müßte entweder im Gedicht oder in der Darstellung ein Fehler liegen. Diese Einheit des Accents zu empfinden, ist das Werk des Schauspielers, ist die Arbeit seines ganzen Lebens. Fehlt ihm dieser Takt, so wird sein Spiel bald schwach, bald übertrieben, selten richtig, stellenweise gut und in der Gesammtheit schlecht sein. Bemeistert sich eines Schauspielers die Wuth, beklatscht zu werden, so wird er übertrieben. Das Fehlerhafte seiner Action wird sich auf die eines andern verbreiten; es wird keine Einheit mehr im Vortrag seiner Rolle, keine mehr in der Declamation des Stücks sein und die Bühne bald nur eine lärmende Versammlung darbieten, in welcher jeder den Ton nimmt, der ihm gefällt.

Schlechte Sitten entehren den Stand des Schauspielers, wie jeden andern. Wie hoch steht nicht ein großer Schauspieler, eine große Schauspielerin! Wie stolz dürfen sie auf ihr Talent sein! Gleich unter Racine steht ein Baron, ein Desmares, ein Deseine, gleich unter Regnard und Molière der ältere Quinault und seine Schwester. Die geringe Sorgfalt für die Bildung der Schauspielergesellschaften steht in keinem Vergleich zur Nützlichkeit der Theater. Kein Stand verlangt ausgesuchtere Gestalten und ehrbarere Sitten als der der Schauspieler.

Um der dramatischen Dichtung eine neue Gestalt zu geben, brauchte man blos ein recht großes Theater, wie z. B. die Eumeniden des Aeschylus

ein solches erforderten. Welch ein Augenblick des Schreckens und des Mitleids, wie der, wo man durch das Flehen und Winseln des unglücklichen Orestes das Geheul und die furchtbaren Bewegungen der grausamen Wesen, die ihn suchen, durchbringen hört! Werden wir nie etwas Aehnliches auf unsern Theater ausführen? Man kann auf ihnen nie mehr als Eine Handlung zeigen, während es in der Wirklichkeit fast immer gleichzeitige gibt, deren begleitende Darstellung, indem sie sich gegenseitig verstärkte, schreckliche Wirkungen auf uns hervorbringen würde. Dann würde man zittern, ins Schauspiel zu gehen, und sich dessen doch nicht enthalten können; dann würde der Dichter, statt dieser kleinen flüchtigen Erregungen, dieser frostigen Beifallsbezeigungen, dieser dünnen Thränen, womit er sich begnügt, die Geister niederwerfen; er würde Verwirrung und Entsetzen in die Seelen bringen und man würde jene so sehr möglichen und so wenig geglaubten Erscheinungen der antiken Tragödie sich unter uns erneuen sehen. Aber, würde man rufen, wo bleibt der Anstand? O dieser grausame Wohlanstand, der unsere Stücke salonfähig und klein macht! Nur ein Genie, nur ein Muster könnte uns von diesen beengenden Vorurtheilen befreien.

Wir besitzen schon ein solches Muster: „Sylvie", ein in Prosa abgefaßtes Trauerspiel in Einem Aufzug, worin die Leidenschaft der Eifersucht ins Tragische gewendet ist. Die Frau ist unschuldig, der Mann aber, der sie für schuldig hält, sperrt sie auf Lebenszeit in ein Gefängniß. Wenn der Vorhang aufgeht, erblickt man ein Zimmer, in welchem nichts als im Hintergrunde ein Tisch zu sehen ist, auf dem ein Leuchter, ein Brot und ein Wasserkrug stehen und vor welchem eine junge Frau sitzt. Welch treffliches Gemälde! Das Stück (1741) war gut, aber das Volk zu bekehren, dazu bedurfte es noch eines andern Werks. Diderot appellirt dafür an Voltaire wegen seines „Enfant prodigue", das 1736 zuerst aufgeführt ward. Voltaire, meint er, könnte der Begründer einer neuen Gattung werden, welche man die häusliche oder bürgerliche Tragödie nennen dürfte, wie die Engländer Lillo's „Kaufmann von London" und Edward Moore's „Spieler", Tragödien in Prosa, haben.

In der Kunst wie in der Natur hängt alles zusammen. Näherte man sich dem Wahren von Einer Seite, so würde man sich ihm bald von vielen andern nähern. Wir würden dann auf der Bühne natürliche Situationen erblicken, die eine allem Genie und allen großen Effecten feindselige Anständigkeit davon verbannt hat. Man muß nicht müde werden, den Franzosen zuzurufen: Wahrheit, Natur, die Alten, Sophokles!

Wir haben nichts gespart, die dramatische Gattung aus dem Grunde zu verderben. Wir haben von den Alten die Emphase der Versification bei-

behalten, die für Sprachen von starker Quantität und für einen markirten Accent, für geräumige Theater, für eine in Noten gesetzte und von Instrumenten begleitete Declamation so wohl paßte, und wir haben die Einfachheit der Verwickelung und des Dialogs, die Wahrheit der theatralischen Gemälde aufgegeben. Die großen Socken, die hohen Kothurne, die kolossalen Gewänder, die Masken und Sprachrohre brauchte man nicht zurückzubringen, obwol alle diese Dinge nur nothwendige Theile eines theatralischen Systems waren, aber Eine Aufmunterung wäre auch noch heute wol für das Genie möglich, der Zustrom einer großen Menge von Zuschauern. Genau gesprochen haben wir heute keine öffentlichen Schauspiele mehr. Welcher Vergleich zwischen unsern Theaterversammlungen an den zahlreichsten Tagen und denen des Volks von Athen und von Rom! Die antiken Theater faßten bis zu 24000 Menschen. Die Bühne des Scaurus war mit 360 Säulen und 3000 Statuen geschmückt. Man verwandte bei der Construction dieser Gebäude alle Mittel, die Instrumente und Stimmen geltend zu machen. Man nahm sie selber als ein großes Instrument. Die Gewalt einer großen Menge wirkt hinreißend. 40—50000 Menschen halten sich nicht aus Anstand in Schranken. Wenn nun einer der größten Würdenträger des Staats eine Thräne vergösse, welch eine Wirkung müßte sein Schmerz wol auf die übrigen Zuschauer hervorbringen! Kann es etwas Pathetischeres geben als den Schmerz eines ehrwürdigen Mannes? Der, welcher sein Gefühl durch die große Zahl derer, die es theilen, nicht gesteigert fühlt, muß irgendein heimliches Gebrechen haben. Es liegt in seinem Charakter ich weiß nicht was für ein einsiedlerischer Zug, der mir misfällt. Wenn aber der Zulauf einer großen Menschenmenge schon die Rührung des Zuschauers vermehrt, welchen Einfluß sollte er nicht vollends auf die Verfasser, auf die Schauspieler haben? Welch ein Unterschied, an dem und dem Tag, von der bis zu der Stunde, an einem kleinen dunkeln Ort, einige hundert Personen zu ergötzen oder die Aufmerksamkeit einer ganzen Nation an ihren festlichen Tagen auf sich zu ziehen, ihre prachtvollsten Gebäude einzunehmen und diese Gebäude von einer zahllosen Menge erfüllt und umgeben zu sehen, deren Vergnügen oder Langeweile von unserm Talent abhängt!

So viel ist gewiß, daß alles, was die dramatische Action Ungeheueres hat, zugleich miteinander entsteht und verschwindet. Der Schauspieler fällt auf der Bühne in Uebertreibung und ebenso läßt er sie dort fallen. Es gibt eine Art der Einheit, die man sucht, ohne es gewahr zu werden, und an welcher man, hat man sie einmal gefunden, festhält. Diese Einheit gibt die Anordnung für die Kleider, den Ton, die Geberde, die Haltung, von

der Kanzel in den Tempeln bis zu den Bühnen der Gaukler auf den Kreuzwegen. Man sehe einen Charlatan in einem Winkel des Dauphineplatzes. Er ist mit allen Farben angethan; seine Finger sind mit Ringen überladen; lange rothe Federn wallen um seinen Hut. Er führt einen Affen oder Bären mit sich; er erhebt sich auf seinen Steigbügeln; er schreit aus vollem Halse; er gesticulirt in der übertriebensten Weise — und alles dies entspricht dem Ort, dem Redner und seiner Zuhörerschaft.

Nichts ergreift mehr als das Beispiel der Tugend, nicht einmal das Beispiel des Lasters. Ein ehrlicher Mann wird selbst von denen geachtet, die es nicht sind, befände er sich auch auf einem andern Planeten. Der glücklichste Mensch ist der, welcher viele andere glücklich macht. Ich möchte todt sein, ist ein häufiger Wunsch, der wenigstens beweist, daß es Dinge gibt, die kostbarer sind als das Leben. In der Tugend und Wahrheit sehe ich gleichsam zwei große Statuen, die auf der Oberfläche der Erde errichtet sind und mitten in der Zerstörung, mitten in den Trümmern alles dessen, was sie umgibt, unbeweglich bleiben. Diese großen Gestalten sind zuweilen mit Wolken bedeckt. Dann bewegen sich die Menschen in der Finsterniß. Das sind die Zeiten der Unwissenheit und des Verbrechens, des Fanatismus und der Eroberungen. Aber es kommt ein Augenblick, wo das Gewölbe sich öffnet: dann stürzen die Menschen auf ihre Knien, erkennen die Wahrheit wieder und weihen der Tugend ihre Verehrung. Alles vergeht, aber Tugend und Wahrheit bleiben.

Die Tugend erklärt sich durch den Geschmack an Ordnung in sittlichen Dingen. Der Geschmack an Ordnung überhaupt beherrscht uns von unserer zartesten Kindheit an und ist älter als alle Ueberlegung. Könnte er jemals erstickt werden, so würde es Menschen geben, denen die Tugend eben solche Gewissensbisse verursachte als andern das Laster. Die Fähigkeit eines Verbrechers zu einer heroischen That überzeugt mich, daß die Bösen bei weitem nicht wirklich so böse, als die Guten wirklich gut sind; daß die Güte mit uns unzertrennlicher verbunden ist als die Bosheit, und daß, allgemein gesprochen, mehr Güte in der Seele eines Guten übrigbleibt.

In jedem Werke, welcher Art es auch sei, muß sich der Geist des Jahrhunderts spüren lassen. Wenn die Moral sich reinigt, wenn das Vorurtheil sich abschwächt, wenn der Geschmack an nützlichen Dingen sich verbreitet, wenn ein Volk sich für die Operationen eines Ministers interessirt, so muß man dies merken, selbst in einem Drama; z. B. je mehr bei einem Volk das Sittenverderben zunimmt, um so rücksichtsvoller wird die Sprache seines Schauspiels.

Durch diese Betrachtung und Verherrlichung der Moralität leitet die

zweite Unterhaltung zur dritten über, welche die Gattungen der dramatischen Poesie zum Gegenstande hat. Alles Moralische hat eine Mitte und zwei Extreme. Es scheint daher, daß die dramatische Handlung, da sie einen moralischen Inhalt hat, eine mittlere Gattung und zwei Extreme haben müsse. Diese sind die Komödie und die Tragödie. Der Mensch befindet sich jedoch nicht immer im Schmerz oder in der Freude. Es gibt also einen Punkt, von welchem ab die Trennung der komischen und der tragischen Gattung beginnt. Terenz hat ein Stück, die „Hecyra", gedichtet. Ein junger Mann vermählt sich. Kaum vermählt, rufen ihn Geschäfte in die Ferne. Als er nach längerer Abwesenheit zurückkommt, glaubt er bei seiner Frau sichere Spuren der Untreue zu finden, ist darüber in Verzweiflung und will sie ihren Aeltern zurückschicken. Man bedenke den Zustand des Vaters, der Mutter und der Tochter! Es ist jedoch eine lustige Person, Davus, vorhanden. Was macht der Dichter mit ihm? Er entfernt ihn während der ersten vier Acte von der Bühne und ruft ihn nur zurück, ihre Auflösung ein wenig zu erheitern. Nun frage ich: von welcher Gattung ist das Stück? Von der komischen? Es ist kein Wort zum Lachen darin. Von der tragischen? Schrecken, Mitleid und andere große Affecte werden darin nicht erregt. Dennoch interessirt es, und dies wird jede dramatische Composition thun, in welcher, ohne eine Lächerlichkeit, die das Lachen herausfordert, ohne eine Gefahr, die schaudern macht, der Gegenstand wichtig sein, die Handlung durch plötzliche Unfälle und durch Verlegenheiten fortschreiten und der Dichter den Ton nehmen wird, den wir in ernsten Angelegenheiten haben. Da diese Handlungen die im Leben gewöhnlichsten sind, so wird die ihr gewidmete Gattung die nützlichste und umfassendste sein. Man kann sie die ernste nennen: le genre sérieux. Nach Begründung dieser Gattung wird es in der Gesellschaft keinen Stand, im Leben keine wichtige Handlung geben, die man nicht auf irgendeinen Theil des dramatischen Systems beziehen könnte, denn dies System wird in der ganzen Möglichkeit seiner Ausdehnung die Wahrheit und die Chimäre, die Welt der Phantasie und die Welt der Realität umfassen; unterhalb der komischen Gattung das Burleske, über der tragischen das Wunderbare, also: das Burleske, das Komische, das Ernste, das Tragische, das Wunderbare.

Ein Stück schließt sich niemals streng in Einer Gattung ab. Es gibt kein Werk in der tragischen oder komischen Gattung, worin man nicht Momente träfe, die in der ernsten Gattung nicht unangebracht sein würden, und umgekehrt wird es in dieser Momente geben, welche den Stempel der einen oder der andern Gattung tragen. Die ernste Gattung hat durch

ihre Zwischenstellung zwischen den beiden andern den Vortheil von Hülfsquellen zum Auf- und Niedersteigen. Mit der komischen und tragischen Gattung verhält es sich nicht so. Alle Schattirungen der komischen liegen zwischen ihr selbst und der ernsten; alle der tragischen zwischen der ernsten und der Tragödie. Das Burleske und das Wunderbare liegen gleich sehr außerhalb der Natur, und man kann von ihnen nichts entnehmen, ohne zu schaden. Maler und Dichter haben das Recht, alles zu wagen, aber dies Recht erstreckt sich nicht bis zu der Licenz, verschiedene Arten in demselben Individuum zu verschmelzen. Die komische und die tragische Gattung sind die reellen Grenzen der dramatischen Composition. Ist es aber der komischen Gattung unmöglich, das Burleske zu Hülfe zu nehmen, ohne sich zu erniedrigen, der tragischen, in das Wunderbare überzugreifen, ohne an seiner Wahrheit zu verlieren, so folgt, daß diese in das Extrem gestellten Gattungen die schlagendsten und schwierigsten sind.

Ein angehender Dichter, der Talent für das Drama fühlt, muß sich daher zuerst in der ernsten Gattung üben. Man lehrt jemand, den man zur Malerei bestimmt, das Nackte zu zeichnen. Ist er mit dieser Grundlage seiner Kunst vertraut, so kann er sich einen Gegenstand wählen. Möge er ihn aus den niedern oder höhern Ständen wählen, möge er seine Gestalten nach Belieben bekleiden, wenn man nur unter seiner Umhüllung immer das Nackte herausfühlt. So mag auch, wer durch die Beschäftigung mit der ernsten Gattung ein langes Studium des Menschen gemacht hat, ihn nach seinem Genie mit dem Kothurn oder dem Soccus bekleiden; er mag über die Schultern seines Helden einen Purpurmantel oder ein Staatskleid werfen: wenn nur der Mensch nicht unter der Kleidung verschwindet.

Ist die ernste Gattung die leichteste, so ist sie dafür auch am wenigsten dem Wechsel von Zeit und Ort unterworfen. Bringt das Nackte auf der Erde hin, wohin ihr wollt, so wird es, ist es gut gezeichnet, überall Aufmerksamkeit erregen.

Die Tragikomödie kann daher nur eine schlechte Gattung sein, weil man darin zwei Gattungen verschmilzt, welche durch eine natürliche Grenze getrennt sind. Man geht nicht durch allmähliche Schattirungen über, sondern fällt mit jedem Schritt in den Contrast, wodurch die Einheit verschwindet. Diese Art des Dramas, in welcher die spaßhaftesten Züge der Komik sich mit den rührendsten der Tragik berühren, wird in den Augen eines strengen Kritikers nicht ohne Fehler sein. Die Gefahr des abwechselnden Ueberspringens der von der Natur gesetzten Grenzen der Gattungen ganz zu erkennen, braucht man nur ins Uebermaß zu gehen und zwei sehr entfernte Gattungen, wie die Burleske und die Tragödie, einander ganz

nahe zu bringen, so wird man bald einen ernsten Senator zu den Füßen einer Courtisane die Rolle des verworfensten Wüstlings spielen, bald Empörer den Sturz einer Republik berathen sehen — wie in Otway's „Gerettetem Venedig". Farce, Parade und Parodie sind keine selbständige Gattungen, sondern Arten des Komischen oder des Burlesken, die einen besondern Gegenstand haben.

Der Inhalt des ernsten Dramas soll wichtig, seine Verwickelung einfach, häuslich, dem wirklichen Leben benachbart sein. Es soll die Theaterstreiche, die Bedienten und die episodischen Personen vermeiden. Bedarf es einer solchen, so soll sie durch einen eigenthümlichen Charakter die Intrigue heben. Es soll eine allgemeine und kräftige Moral enthalten und die Pantomime lebhaft verwenden. Es wird sich entweder zur Komödie oder zur Tragödie neigen, ohne das Lachen von jener noch das Weinen von dieser hervorzurufen.

Die komische Gattung stellt Arten, die tragische Individuen dar. Der Held einer Tragödie ist dieser oder jener Mensch, Regulus, Brutus, Cato, kein anderer; die Hauptperson einer Komödie hingegen muß viele Menschen darstellen. Gäbe man ihr eine so particuläre Physiognomie, daß in der Gesellschaft ihr nur ein einziges Individuum gliche, so würde die Komödie in ihre Kindheit zurückkehren und in Satire ausarten. Terenz ist einmal in diesen Fehler gefallen. Sein Heautontimorumenos ist ein Vater, der sich über die Heftigkeit betrübte, mit welcher er seinen Sohn in einem Anfall von Strenge behandelt hat. Er bestraft dafür sich selbst, hüllt sich in Lumpen, nährt sich mit elender Kost, flieht die Gesellschaft, verjagt seine Diener und verdammt sich, mit eigenen Händen den Boden zu bauen. Ein solcher Vater liegt nicht in der Natur. Ein große Stadt liefert kaum in einem Jahrhundert ein Beispiel einer so bizarren Reue.

Diderot erläutert schließlich noch das pantomimische und musikalische Element, das erstere durch eine von ihm selber gedichtete reizende Schäferpantomime, das zweite durch Behandlung einer Stelle aus Racine's „Iphigenie", in welcher Klytämnestra für ihre Tochter die Rache der Götter anruft.

Das wären die Hauptgedanken der dramatischen Theorie, welche Diderot hier vortrug. Sie sind sämmtlich in die moderne Poetik übergegangen und Gemeingut geworden. Ebendeshalb aber mußten wir sie in ihrer Ursprünglichkeit wiederholen, um Diderot's Eigenthumsrecht zu wahren. Ihre geistvolle Ausführung konnte in diesem trockenen Auszuge, dem es auf das Fixiren des Wesentlichen aus dem Dialog ankommen mußte, nicht zur Erscheinung gebracht werden. Diderot sprudelt von interessanten Beispielen,

von phantasiereichen Gemälden, von witzigen Vergleichen, von tiefen und erhabenen Empfindungen über. Das Negative in seiner Kritik der damals herrschenden Bühne ist vortrefflich, aber das Positive seiner eigenen Auffassung ist noch unzureichend. Hätte Diderot Shakspeare nicht blos obenhin, nicht blos in Einzelheiten, sondern gründlich gekannt, so hätte er in ihm finden müssen, was er suchte. Statt dessen fiel er darauf, die Indifferenz des Tragischen und Komischen zum Ausgangspunkt seiner Theorie zu machen.

Das ernste Drama soll nach ihm weder tragisch noch komisch sein, wenn es auch nach der einen oder andern Seite hinneigen wird, d. h. Diderot erkennt selber, daß eine jede Handlung, die nicht einen moralisch gleichgültigen Inhalt hat, nur dadurch poetisch werden kann, daß sie einen tragischen oder komischen Widerspruch in sich schließt, der also auch eine entsprechende Auflösung haben wird. Eine Handlung, welche nicht eine tragische oder komische Qualität hätte, würde nicht dramatisch sein können. Die Grade der Intensität können natürlich sehr verschieden sein, allein diese quantitative Differenz vermag keine besondere mittlere Gattung zu begründen. Der abstracte Begriff des Dramas freilich ist gleich sehr in der Tragödie wie in der Komödie enthalten; aber sowie er sich realisiren will, muß er in die eine oder andere Form übergehen. Die Tragödie kann zum Schauspiel werden, wie wir im Deutschen das ernste Drama Diderot's benennen, aber sie wird das Princip der Handlung ausmachen müssen. Eine völlige Neutralisirung des Tragischen und Komischen ist nur in einer poetisch gleichgültigen, gewöhnlichen, interesselosen Handlung denkbar. Diderot's „Natürlicher Sohn" ist durch den Conflict der Freundschaft mit der Liebe und der Liebe mit der Liebe principiell tragisch, wenn auch ein Theaterstreich, die Intervention des reichgebliebenen Lysimond, indem er als Vater Rosaliens und Dorval's erscheint, die Härte des Ausgangs mildert. Der tragischen Anlage nach mußte die Erhabenheit schmerzlichster Resignation den Ausgang bilden. Statt dessen werden zwei Heirathen geschlossen, die noch soeben unmöglich schienen. Dieser Schluß ist es, mit welchem der Ernst des Dramas in den Leichtsinn der Komödie herunterfällt. Die Komödie aber kann sehr ernst sein, ohne daß deswegen die Qualität des sie bewegenden Widerspruchs irgendwie in das Tragische übergriffe. Es können in ihr sehr wohl sogar höchst rührende Scenen vorkommen, welche die Vollständigkeit des Lebens schildern, aber die totale Richtung der Handlung nicht afficiren, wie dies bei Shakspeare in den „Irrungen", in den „Beiden Veronesern" u. s. w. der Fall ist. Die Tragikomödie, wie Diderot sie versteht, verwirft er mit Recht als eine ästhetische Misform, aber den Wechsel

komischer Scenen mit tragischen, wie er im spanischen und im englischen Drama existirt, verkennt er, denn derselbe will ja gar nicht das eine Element dem andern gleichsetzen, vielmehr das eine durch das andere verstärken. Der tragische Schwerpunkt einer Handlung wird dadurch nicht verrückt oder mit andern Worten, die wirkliche Handlung eines Dramas selber kann nicht eine zugleich tragische und komische sein, sondern eine tragische kann nur in ihrer Weite auch komische Momente zulassen, welche die specifische Natur ihrer tragischen Collision erläutern. Shakspeare's „Wintermärchen" z. B. enthält sehr komische Momente, ist aber in seinem Kern tragisch.

Diderot hat immer Terenz vor Augen, dem er auch eine eigene Abhandlung: „Réflexions sur Terence", widmete, worin er ihn unendlich hoch stellte; warum hat er aber nicht auch auf Plautus gerücksichtigt, der ihm noch ganz andere Seiten des antiken Dramas und zwar sowol derbere Lustigkeit als auch herbern Schmerz gezeigt hätte? Es ist das eine für einen kritischen Reformator unverzeihliche Einseitigkeit.

Die Alten nannten späterhin alle Dramen, welche die bürgerliche Gesellschaft, ihre Charaktere und Sitten zum Gegenstand hatten, Komödie, allein diese sociale Komödie verarbeitete nicht selten tragische Motive. Das ernste Drama, mit Diderot zu reden, war in ihr sehr stark vertreten. Und so ist es bei den Franzosen auch gewesen. Was nicht an den Höfen der Fürsten, in den Tempeln der Priester, in den Senaten der Völker, in den Burgen und Palästen des Adels spielte, das nannten sie Comédie, aber diese Komödie war oft nichts weniger als ein Lustspiel, vielmehr Schauspiel. Molière, Regnard, Destouches, Marivaux, um nur die vorzüglichsten zu nennen, beweisen dies; mit Nivelle de Lachaussée, der 1754 starb, wurde die Komödie daher auch als rührende ausdrücklich Comédie larmoyante genannt. Diderot kommt häufiger auf Molière zu sprechen, namentlich auf dessen „Misanthrope" und „Tartuffe". Der „Misanthrop" heißt auch Comédie, ist er denn aber komisch? Durchaus nicht. Die Vereinsamung einer edeln Natur, wie Alceste, durch Celimene's Täuschung, hinterläßt einen tragischen Eindruck. Daß Diderot daher mit seinem „Fils naturel" eine neue Gattung geschaffen habe, läßt sich nicht unbedingt, sondern nur relativ behaupten. Sie existirte schon seit der neuen Komödie der Alten, seit Menander und Diphilus.

Als Voltaire 1737 sein „Enfant prodigue" in gereimten fünffüßigen Jamben herausgab, war er sich sehr wohl bewußt, mit ihm gegen die herrschenden Ansichten verstoßen zu haben, und fühlte das Bedürfniß, in einer Vorrede der Neuheit seiner Behandlung zu rechtfertigen. In dieser

Vorrede — abgesehen von dem Stücke selber — ist die Diderot'sche Theorie schon im Zuge.

Wie schon erinnert, umfaßte das Wort Comédie bei den Franzosen damals alle der Tragédie gegenüberstehenden Dramen, daher nicht allein Lustspiele im engern Sinne, sondern auch Schauspiele. „Im «Enfant prodigue»", sagt Voltaire, „erblickt man ein Gemenge von Ernst und Scherz, von Komischem und Rührendem. So ist es mit der bunten Wirklichkeit des Lebens beschaffen, in welcher ein einziges Ereigniß oft alle diese Contraste herbeiführt.

„Wir folgern daraus nicht, daß jede Comédie spaßhaft rührende Scenen haben müsse. Es gibt sehr viel gute Stücke, in denen nur Heiterkeit herrscht; andere sind ganz und gar ernst; andere gemischt; bei noch andern geht die Rührung bis zu Thränen. Man muß keine Gattung ausschließen, und wenn man mich fragte, welche Gattung die bessere sei, so würde ich antworten: die, welche am besten behandelt ist."

Und zuletzt: „Ich beschränke mich einfach auf die Nothwendigkeit, neue Sachen zu haben. Wenn man auf der tragischen Bühne immerfort die römische Größe dargestellt hätte, so würde man sich sehr abgestoßen gefühlt haben. Hätten die Helden immer nur Zärtlichkeit gesprochen, so würden sie bald fade geworden sein: «O Imitatorum servum pecus!» Die Werke, die wir seitdem von Corneille, Molière, Racine, Quinault, Lulli, Lebrun empfangen haben, scheinen mir alle etwas Neues und Originelles zu enthalten, welches sie vom Schiffbruch gerettet hat. Noch einmal, alle Gattungen sind gut, ausgenommen die langweilige."

Als Voltaire 1749 seine „Nanine au l'homme sans préjugé, Comédie en trois actes en vers de dix syllabes", worauf Diderot anspielt, herausgab, schrieb er wieder eine Vorrede dazu, welche auf die Abhandlung eines Akademikers von Rochelle Bezug nahm, der sich gegen die Tragédie bourgeoise erklärte. Voltaire gab ihm darin recht. „Was", äußerte er, „würde eine tragische Intrigue zwischen gewöhnlichen Menschen sein? Das hieße nur den Kothurn herabwürdigen. Man würde zugleich den Gegenstand sowol der Tragödie als der Komödie verfehlen; es wäre eine Bastardgattung, ein Ungeheuer, von der Ohnmacht geboren, eine wahrhafte Tragödie oder Komödie zu machen. Dieser einsichtige Akademiker tadelt vorzüglich die romantischen und gezwungenen Intriguen in der Gattung der Komödie, in welcher man die Zuschauer rühren will und die man zur Verspottung Comédie larmoyante genannt hat. Aber in welcher Gattung sind romantische und gewaltsame Intriguen zulässig? Sind sie nicht ein nothwendiges Uebel, in welcher Gattung es auch sein möge?"

Voltaire geht dann auf die dramatische Sprache über, thut, auch durch Beispiele, dar, daß die Tragödie sich schon lange die Sprache der Komödie angeeignet habe, und billigt zuletzt die Möglichkeit des allmählichen Uebergangs vom Lachen zur Rührung.

Der Gedanke, die neue Gattung, welche Diderot schaffen wollte, die bürgerliche zu nennen, war also auch schon dagewesen. Er will die formale Unbestimmtheit einer bloßen Indifferenz der gleichschwebenden Mitte zwischen dem Tragischen und Komischen durch die qualitative Bestimmtheit der Realität aufheben. Er will durch die Darstellung der verschiedenen Stände in Musterbildern eine Erweiterung der Bühne bewirken, welche bis dahin die Leidenschaften und Charaktere, den Geizigen, den Spieler, den Zerstreuten, den Heuchler, den Zauberer, den Ruhmsüchtigen, den Verschwender, den Menschenfeind, die Kokette u. s. w. zum Gegenstand gehabt habe. Diderot vergißt aber, daß das dramatische Interesse immer aus den Leidenschaften, aus den Charakteren entspringt. Das Ideal eines Standes, z. B. das des Familienvaters, des Kaufmanns, des Soldaten u. s. w. zu malen, führt zu einer prosaischen Abstraction, zu einer langweilenden Lehrhaftigkeit, welche die Pflichten predigt, denen sich derjenige unterwerfen muß, der einem Stande angehört. Diese Pflichten werden immer auch eins der dramatischen Elemente ausmachen, weil der Charakter, weil die Leidenschaft mit ihnen in Conflict gerathen kann, z. B. die Leidenschaft des Spielers mit seiner Pflicht als Gatte und Vater, aber man wird sie nicht als den Zweck des Dramas in der Weise aufstellen können, daß dasselbe gleichsam Unterricht in ihnen ertheile und damit der Erziehung des Volks nützlich werde. Dies würde eine antipoetische Tendenz sein. Die Schilderung des allgemein Menschlichen muß sich immer die ständische Besonderheit unterordnen. Wer wüßte denn übrigens auch nicht, was einem Gastwirth, einem Priester, einem Soldaten, einem Künstler, einem Hausvater u. s. w., zu thun obliegt? Sollen diese Stände ein dramatisches Interesse erregen, so muß doch wieder die Eigenthümlichkeit des Charakters und das Pathos der Leidenschaft eintreten. Die bloße ständische Function, wenn noch so correct, daguerreotypirt zu sehen, würde uns zu keiner sonderlichen Theilnahme heranziehen. Sie würde immer nur, wie z. B. in Shakspeare's „Kaufmann von Venedig" das Mercantile, in seinem „Othello" das Militärische, das Colorit specificiren helfen. Es ist immer der Mensch, der uns im Fürsten, Feldherrn, Priester, Propheten, Künstler, Kaufmann u. s. w. interessirt.

Diderot faßt also sein Thema auch noch von einer ganz andern Seite als der der quantitativen Differenz der Form, von der des reellen In-

halts. Er will das bürgerliche Drama als das häusliche, le drame domestique, begründen, welches uns ganze Stände in ihren Pflichten und Tugenden als moralische Musterbilder zum Nutzen der Gesellschaft darstellen soll. Dies ist aber eine ganze schiefe Auffassung der Sache, denn die Poesie muß vor allen Dingen Poesie sein wollen. Daß sie nütze, wird sich unter anderm dann auch als Folge ergeben. Die Personen eines Dramas werden immer auch gewissen Ständen angehören müssen, aber im Begriff eines Standes als solchem liegt nichts Poetisches. Diderot verwechselte die Moral mit der Poesie, aber die Moral als solche ist auch nichts weniger als poetisch. Die Tugend ist ehrwürdig; poetisch wird sie nur durch den Conflict mit dem Laster oder durch die Collision mit andern Tugenden. Diese Dialektik hatte dem französischen Drama natürlich nicht gefehlt, Diderot aber wollte das Moralisiren ausschließlich bevorzugen. Er wollte das Volk durch die Bühne belehren und bessern, eine Einseitigkeit, über die er selbst auch wieder hinaus war. Nur durch den Gegensatz zur stereotypen, stelzenhaft sich aufspreizenden Tragödie der Franzosen läßt es sich erklären, daß ihm Lillo's und Moore's Dramen als Anfänge einer ganz neuen Ordnung, einer ganz neuen Gattung, erscheinen konnten. Er hat die Bedeutung dieser Productionen bei weitem überschätzt.

Palissot griff ihn daher in seinen „Petites lettres sur de grands philosophes" von der Seite nicht ungeschickt an, daß er für das Drama die Wichtigkeit des Charakters voranstellte, gegen welchen der Stand das Untergeordnete sei, so wie er auch mit Recht die Unerschöpflichkeit der Menschheit in der Bildung von Charakteren behauptete. Er beschuldigte Diderot auch des Plagiats aus Goldoni. Gewiß war Diderot kein Plagiator, aber den Schein eines solchen hatte er allerdings dadurch auf sich geladen, daß er von Goldoni ganz geschwiegen und in seinen „Entretiens" die Fabel des Stücks sogar als eine von ihm auf dem Lande erlebte Begebenheit vorgeführt hatte. Diderot vertheidigte sich hierüber besonders dadurch, daß er ja sonst in den kritischen Unterhaltungen Dorval nicht hätte auftreten und die ganze Geschichte des Stücks zum theoretischen Nutzen hätte können entwickeln lassen. Allein diese Fiction schloß ja offenbar nicht aus, daß er nicht in einem Vorwort, in einer Anmerkung Goldoni's hätte erwähnen können, mit dessen Stück das seinige, wie wir gesehen, formell im Gang der drei ersten Acte vollkommen übereinstimmte. Deleyre übersetzte, um ihn zu rechtfertigen, 1758 sowol den „Vero amico" als den „Padre di famiglia" von Goldoni.

In seinen dramaturgischen Ergüssen hatte Diderot bereits angekündigt, daß ihn die Vorstellung des Hausvaters lebhaft beschäftige. Er beeilte sich,



sie dramatisch zu realisiren, und schrieb 1757—58 „Le père de famille, Comédie en cinq actes et en prose. Avec un discours sur la poésie dramatique“. Dies Stück selbst wurde am 18. Febr. 1761 zum ersten mal gespielt und einigemal wiederholt. Diderot gab es 1758 heraus und widmete es der Prinzessin von Nassau-Saarbrück mit einer Zueignungsepistel höchst sonderbarer Art, indem er ihr mit vieler Emphase die Grundsätze einer guten Erziehung predigte. Wirklich muß man sich in die ganze Gärung der Ideen im vorigen Jahrhundert zurückversetzen, um dies „Meisterstück von Beredsamkeit und diesen Triumph der Humanität“, wie Voltaire es nannte, an der Spitze eines Dramas, das überdem einen Hausvater, nicht eine Hausmutter schilderte, nicht nur nicht lächerlich, sondern auch nur nicht beleidigend zu finden, denn ist es nicht beleidigend, wenn man sich öffentlich muß sagen lassen, daß man seine Kinder mit Sorgfalt, daß man sie zu einsichtigen und guten Menschen erziehen soll? Diderot malte der Prinzessin eines ganz kleinen Staats aus, wie sie ihren Sohn zu einem wahren Souverän heranbilden solle. Tugend, Tugend und wiederum Tugend, das ist das monotone Feldgeschrei, das Diderot auch hier erschallen läßt. „Die Tugend ist alles, das Leben ist nichts. — Man muß alles auf den letzten Augenblick, auf diesen Augenblick beziehen, in welchem das Gedächtniß der glänzendsten Thaten nicht das Andenken an ein Glas Wasser aufwiegt, das wir aus Menschlichkeit einem Durstenden gereicht haben.“ Der Fürst soll sich um alles selbst kümmern. Er soll in die Hütte des armen Landmanns treten; er soll sein Bett, sein Brot, seine Wohnung, seine Kleidung selbst untersuchen u. s. w. Merkwürdig ist es, daß Diderot der bloßen Natürlichkeit des guten Herzens doch nicht traut. Die Natur, meint er, unterdrückt uns zuweilen. Wir müssen uns einen Plan des Wohlthuns machen, den wir ihr entgegensetzen, durch welchen wir uns über sie erheben und durch dessen System wir ihre Unordnungen wieder gut machen.



Was nun den Familienvater selber betrifft, so wollte Diderot mit ihm zeigen, daß er keines Plagiats bedürfe, ein Drama zu schaffen. Er nahm den fundamentalen Stoff aus seinem eigenen Leben, aus dem Kampf, den er mit seinem Vater über seine Verheirathung bestanden. St.-Albin, der Sohn des Herrn von Orbesson, hat sich in ein junges Mädchen, Sophie, verliebt, das aus der Provinz nach Paris gekommen ist, die Hülfe eines reichen Verwandten für sich und ihre Mutter nachzusuchen. Sie ist aber von diesem mit Härte abgewiesen und hat sich zu einer guten alten Frau, Madame Herbert, geflüchtet, wo sie sich von dem Erlös weiblicher Handarbeit ernährt. St.-Albin verbirgt ihr seinen Namen und Stand, um sich

ihr unbefangener nähern zu können, und miethet sich ein Zimmer neben ihrem Stübchen, indem er sich als Arbeiter verkleidet und bei ihr die Abende bis spät in die Nacht zubringt.

Natürlich können die Folgen dieses abenteuerlichen Betragens in seinem väterlichen Hause nicht unbemerkt bleiben. Herr von Orbesson argwöhnt, daß sein Sohn sich heimlichen Ausschweifungen hingebe, und stellt ihn zur Rede. Dieser gesteht ihm die Wahrheit und seinen Entschluß, Sophie zu heirathen. Der Vater verweigert seine Einwilligung, denn sein Sohn soll ein Mädchen von Stand und Vermögen heirathen, läßt sich aber doch die Sophie kommen, um sie wenigstens gesehen zu haben. Der Eindruck, den sie auf ihn macht, ist ein durchaus günstiger, allein er beharrt doch auf seinem Beschluß.

Er hat noch eine Tochter Cäcilie und einen Pflegesohn Germeuil im Hause. Beide lieben sich, wagen aber nicht, dem Vater sich zu offenbaren, weil Germeuil arm ist.

Außer ihnen wohnt aber auch noch der Schwager des Herrn von Orbesson, der Comthur Herr d'Aulnoi, bei ihm. Dieser macht seinen kaustischen Kritiker und verdächtigt ihn bei ihm selber als einen schwachen Vater, der den Thorheiten seiner Kinder zu viel nachsehe.

Sophie will wieder zu ihrer Mutter in die Provinz zurückkehren, nachdem sie erfahren, daß St.-Albin ihr seinen wahren Namen und Stand verheimlicht hat.

Der Comthur fürchtet, St.-Albin könne sie entführen. Er verschafft sich daher einen Verhaftsbefehl, sie in ein Staatsgefängniß verschwinden zu lassen, und beredet Germeuil, die Verhaftung auszuführen, der sich zwar von ihm die Lettre de cachet geben läßt, aber Sophie heimlich zu Cäcilien bringt, welche sie in ihren Zimmern verbirgt.

St.-Albin hat in der That Sophien entführen wollen, sie nicht mehr gefunden und wird durch den Comthur, welcher sein Vorhaben ausgeführt glaubt, gegen Germeuil seiner vermeintlichen Schändlichkeit halber so aufgebracht, daß er ihn zum Zweikampf fordert. Cäcilie unterbricht diese Scene und klärt ihren Bruder über Germeuil's Betragen auf. Germeuil hat inzwischen dem Comthur den Verhaftsbefehl zurückgegeben, nachdem St.-Albin ihn beschuldigt hatte, denselben ausgeführt zu haben. Der Comthur, der durch die Bedienten Sophiens Anwesenheit im Hause erfahren, will sie nun doch verhaften lassen. Die Wache tritt ins Haus, aber nunmehr erhebt sich ein allgemeiner Widerstand gegen ihn. Herr von Orbesson findet sich in seinem Hausrecht gekränkt, denn nur er, als Hausherr, hätte eine solche Maßregel veranlassen dürfen. Sophie erkennt

in Herrn d'Aulnoi den hartherzigen Verwandten, der sie, seine Nichte, von sich gestoßen. Er verläßt das Haus seines Schwagers voller Erbitterung. Herr von Orbesson aber, von der Tugend seiner Kinder überzeugt, willigt nicht nur in die Heirath St.-Albin's mit Sophien, sondern auch in die Cäciliens mit Germeuil, die, wie ihm einmal in der Aufregung entschlüpft, immer sein stiller Wunsch gewesen.

Das ist die Fabel des Stücks, das, wie man sieht, leicht auch den Titel „La lettre de cachet" hätte erhalten können. Der Comthur ist mit seinen Intriguen die eigentliche Seele des Stücks. Er setzt alles in Bewegung. Er ist das negative Princip, dessen Schärfe gegen die Sentimentalität St.-Albin's und seines Vaters vortrefflich contrastirt. Ihm hat Diderot sehr glücklich Cäciliens Witz entgegengestellt, der seine verbissenen Sarkasmen mit Munterkeit parirt. Die ganze theatralische Anordnung der Handlung ist von dem größten Geschick geleitet und fruchtbar an schönen Gemälden, in denen sich die Pantomime effectvoll erweisen konnte. Diderot hatte sich aufs innigste in die Personen seines Dramas hineingelebt, sodaß, trotz der romanhaften Anlage desselben, die Affecte ein durchaus naturwahres, naturfrisches Colorit haben.

Wollte man nun Diderot nach seinen eigenen Postulaten kritisiren, so könnte man freilich gar vielerlei gegen ihn einwenden. Er will keine Theaterstreiche. Aber Entführung, Zweikampf, Lettre de cachet, sind doch wol nichts anderes. Er will die Bedienten von der Scene verbannen. In seinem Drama spielen sie noch eine ziemlich breite Rolle. Er will in seinem Hausvater den eigenthümlichen Stand eines solchen schildern. Herr von Orbesson spricht nun zwar sehr viel von den schweren Pflichten, die ein Vater zu erfüllen habe, aber er handelt sehr wenig; er klagt viel über seine Kinder, obwol sie gut und brav sind; er hält sich selbst für außerordentlich weichmüthig, ist aber hart gegen seine Kinder. Er ist nicht sowol Vater als Edelmann, der keine Misheirath will. Er muß sich von seinem Sohn, als er den Gründen desselben, Sophie zu heirathen, nichts Vernünftiges, nur seinen Willen entgegensetzen kann, daran erinnern lassen, daß er in seiner Jugend ganz ebenso gehandelt und damit das Recht verwirkt habe, von ihm eine sogenannte Standesheirath zu erzwingen. Sophie ist schließlich, als nahe Verwandte des Hauses, auch standesgemäß, und man muß sich über den Mangel an Verstand wundern, daß weder Vater noch Sohn um die wirkliche Herkunft Sophiens sich bekümmert haben, die ihnen erst in der Effectscene bekannt wird, als Sophie im Comthur ihren Oheim erkennt. In welcher Unwissenheit übereinander leben diese Menschen! Der Comthur ist ihr Oheim und sie weiß nicht, daß er der Schwager des

Herrn von Orbesson ist, bei welchem er sogar wohnt. Und doch hat sie, wie erzählt wird, bei ihm Hülfe gesucht, und ist von ihm abgewiesen worden. Wollte Diderot den Hausvater als einen allgemeinen Stand der Menschen schildern, so konnte er das nur, wenn er ihn nicht ohne die Hausmutter erscheinen ließ. Diese mußte untergeordnet bleiben, um ihn in der ganzen Eigenthümlichkeit seiner Stellung zu charakterisiren, aber sie durfte nicht fehlen. Sie wäre die natürliche Vertraute und Vermittlerin der Kinder, die natürliche Gegnerin des Comthurs, die geheime Beratherin des Gatten gewesen. Wie gesagt, mußte sie hierbei dem Mann sich unterordnen, denn es läßt sich ja sehr wohl auch ein Drama denken, welches die Familienmutter, die Hausfrau, im Kreise ihrer specifischen Pflichten schilderte, sodaß der Hausvater gegen sie zurückträte. Diderot's „Père de famille" ist im Grunde ganz ebenso gesinnt wie seine Kinder, declamirt aber beständig von einem sehr schwierigen Ideal der väterlichen Macht, Gerechtigkeit, Nachsicht, Strenge, Vorsorge, das ihn bis dahin führt, seinem Sohn sogar zu fluchen, wenn er nicht seiner Autorität sich unterwirft, seinen Befehlen gehorsamt. Die Stachelreden des Comthurs, die ihm Schwäche vorwerfen, befestigen ihn noch in diesem Tyrannenton. Dieser an sich edle Mann unterläßt nicht, seinen Sohn darauf aufmerksam zu machen, daß er den Comthur nur dann zu beerben hoffen dürfe, wenn er standesgemäß heirathe u. s. w. Wie gesagt, könnte man viel solcher Schwächen an dem Stück ausfindig machen, welches die Situation des Hausvaters am Schluß durch seinen eigenen Mund nur als eine grausam süße zu bezeichnen weiß, allein diese ganze kleine Kritik würde doch nicht den höhern Gehalt aufwiegen können, der darin niedergelegt ist und dessen Diderot sich sehr wohl bewußt war. Eine Revolution, wie Grimm sie erwartete, folgte zwar nicht sogleich, aber nach und nach. Im August 1769 wurde der „Père de famille" in Paris mehrmals mit großem Beifall bei vollem Hause gegeben, worüber Diderot sehr glücklich war. Er berichtete über die Aufführung seiner Freundin Voland und erzählte ihr, daß endlich auch seine Frau mit der Tochter gegangen sei, das Stück anzusehen. Es war ihm eine Genugthuung, daß sie auf das stärkste davon ergriffen wurde. Die Gattung, welche Diderot das bürgerliche, das ernste Drama nannte, wurde von ihm zwar nicht factisch geschaffen, denn sie existirte schon, wie er selber anerkennt, in Voltaire's „Enfant prodigue", in der „Sylvie" von Landois, einem Maler, der auch für die Encyklopädie, wie wir schon erwähnten, viel technische Artikel zur Malerei schrieb, in Lillo's „Merchant of London", in Moore's „Gamester", in Lessing's „Miß Sara Samson", aber Diderot brachte die in diesen Stücken enthaltene Umwandlung zum Bewußtsein. Er zeigte,

wie auch außerhalb der Paläste und Tempel interessante Conflicte möglich seien, die eine prosaische und doch pathetische Sprache zuließen. Sédaine folgte ihm und Beaumarchais sprach in dem Vorwort zu seiner „Eugénie“ aus, daß er von Diderot ausgehe.

Hätte er nun freilich nur sein Drama gegeben, so würde er nicht so nachhaltig gewirkt haben, als es dadurch geschah, daß er zugleich eine Theorie aufstellte, für die er in seinem Stück ein Muster bot. So blieb seine Theorie mit seinen Versuchen in beständigem lehrreichen Zusammenhang. Er hatte sie in den drei Unterhaltungen, die er dem „Fils naturel“ zufügte, vollkommen ausgesprochen, allein der Widerstand, den ihm die Kritik, namentlich Palissot, entgegensetzte, bewog ihn, seine ganze Anschauung noch einmal in einer andern Form darzustellen. Er verließ die ihm zusagendste, seinem rastlos arbeitenden Geist gemäßeste Form, die des Dialogs, und warf sich in die dogmatische der Abhandlung, um sich dem Publikum unzweideutiger verständlich zu machen. Der Dialog erfordert immer eine gewisse Kunst des Lesers, sich die eigentliche Meinung des Autors herauszunehmen, während der ruhige Ton der Abhandlung sie ganz positiv hinhinstellt. Er widmete diesen „Discours de la poésie dramatique“ seinem Freunde Grimm, mit welchem er alles Hierhergehörige durchging. Wir wissen dies aus den Memoiren der Frau von Epinay, bei welcher Grimm sich entschuldigt, nicht eher zu ihr nach Genf kommen zu können, als bis er eine Arbeit Diderot's mit ihm vollendet habe. Bei der Wichtigkeit, welche diese Theorie für das moderne Theater, namentlich auch zehn Jahre später durch Lessing's Dramaturgie 1767—68 gehabt hat, können wir nicht umhin, sie uns im Auszuge vorzuführen. Diderot geht von dem allgemeinen Begriff des Dramas und seiner Gattungen zu dem seiner Composition, und von diesem zu dem seiner Darstellung über, die er bis zu den Mitteln der Decoration und des Costüms verfolgt.

Die Gewohnheit beschränkt das Urtheil, allein gegen das Wahre hält nichts aus und die Gerechtigkeit dringt endlich durch. Die Einführung einer neuen Gattung ist schwierig, ist sie aber eingeführt, so entsteht durch sie ein neues Vorurtheil. Zeno leugnete die Bewegung. Statt aller Antwort fing sein Gegner an, zu gehen. Und hätte er nur gehinkt, er hätte immerhin geantwortet. Im „Fils naturel“ ist der Begriff eines Dramas gegeben, das zwischen Komödie und Tragödie steht, im „Père de famille“ der eines Dramas, das zwischen der ernsten Gattung und der Tragödie steht.

Das dramatische System in seiner ganzen Ausdehnung umfaßt also: die heitere Komödie, welche das Lächerliche und die Laster zum Gegenstande hat; das ernste Schauspiel, welches die Tugenden und

Pflichten der Menschen behandelt; die bürgerliche Tragödie, die unser häusliches Unglück; und die hohe Tragödie, welche die öffentlichen Katastrophen und das Unglück der Großen darstellt. Die Pflichten der Menschen zu schildern, sei der Dichter Philosoph, sei er in sich eingekehrt, habe er die menschliche Natur erkannt, sich gründlich von den Ständen der Gesellschaft unterrichtet, ihre Verrichtungen, ihre Bedeutung, ihre Vortheile und Nachtheile zu wissen. Um über eine Production zu urtheilen, muß man sie nicht mit einer andern vergleichen, sondern das Urtheil aus ihr selbst schöpfen. Das Sittliche erregt uns mehr als das, was unsere Verachtung und unser Lachen herausfordert. Diderot will zeigen, daß der Gegenstand, die Charaktere, die Leidenschaften, die Situationen, der Stil des ernsten Schauspiels, das größte Interesse, die höchste Energie erreichen können. Er beruft sich auf Lebret: „L'Orpheline ou le faux généreux", das am 18. Jan. 1758 zum ersten mal gegeben ward; auf seinen „Père de famille" und auf ein Stück, worin er einen Richter darstellen will, der durch die Pflichten seines Standes gezwungen wird, entweder der Würde und Heiligkeit seines Amtes zu fehlen, oder sich in seinen Augen wie in denen der andern zu entehren, oder sich selbst mit seinen Leidenschaften, seinem Geschmack, seiner Geburt, seiner Frau und seinen Kindern aufzuopfern. Wie wir aus Diderot's Briefen an Fräulein Voland wissen, ging er in der That damit um, diesen Gegenstand zu bearbeiten, und unter den von ihm nachgelassenen Entwürfen findet sich auch der des „Shérif", wie diese bürgerliche Tragödie geheißen haben würde, in welcher er das ernste Schauspiel ebenso der Tragödie genähert haben würde als im „Père de famille" der Komödie. Diderot behauptet, daß nichts uns tiefer ergreife, inniger rühre als das „Honnete". Es ist schwer für dies honnête ein ganz paralleles deutsches Wort zu geben. Was unsere Verachtung, unser Lachen erregt, steht viel niedriger. Der Dichter muß daher diese Saite des Honneten anzuschlagen wissen, alle Seelen zu erschüttern.



Also, wirft er sich selbst ein, ist die menschliche Natur gut?

„Ja, mein Freund, und sehr gut. Wasser, Luft, Erde, Feuer, alles ist gut in der Natur. Der Orkan, der sich am Ende des Herbstes erhebt, die Wälder schüttelt, die Bäume gegeneinanderschlägt, bricht und sondert die todten Aeste; der Sturm, der die Wasser des Meeres peitscht, reinigt es; der Vulkan, der aus seinen offenen Spalten Fluten brennender Materie speit, sättigt die Luft mit seinen Gasen. Nicht die menschliche Natur, unserer erbärmlichen Verhältnisse muß man anklagen. Was bewegte uns so wie die Erzählung einer großmüthigen Handlung! Wo ist der Unglückliche, der die Klage eines guten Menschen kalt anzuhören vermöchte? Das

Parterre des Schauspiels ist der einzige Ort, wo die Thränen des tugendhaften und des schlechten Menschen sich vermischen dürfen. Da entrüstet sich der Schlechte gegen die Ungerechtigkeiten, die er begangen, gegen die Uebel, die er veranlaßt hätte, und empört sich gegen einen Menschen von seinem eigenen Charakter. Aber der Eindruck ist empfangen; er bleibt in uns auch gegen unsern Willen, und der Schlechte geht aus seiner Loge, weniger disponirt, das Böse zu thun, als wenn er durch einen strengen Prediger vermahnt wäre."

Alle Künste sollen sich vereinigen, uns die Tugend lieben und das Laster hassen zu lehren. „Der Philosoph soll sie dazu einladen. Er soll sich an den Dichter, den Maler, den Musiker wenden und ihnen zurufen: Menschen, warum hat euch der Himmel mit Genie begabt? Wenn man ihn hört, so werden bald keine Bilder der Ausschweifung mehr die Mauern unserer Paläste bedecken; unsere Stimmen werden nicht mehr Organe des Verbrechens sein; der Geschmack und die Sitten würden dabei gewinnen. Glaubt man wirklich, daß das Gemälde zweier blinder Gatten, die sich noch in hohem Alter suchen und mit Augenlidern, welche ihre Zärtlichkeit benetzte, einander die Hände drücken und sich sozusagen am Rande des Grabes liebkosen, nicht dasselbe Talent erheischen und mich mehr interessiren würde, als das Schauspiel der heftigsten Genüsse, mit denen ihre frischen Sinne sich in ihrer Jugend berauschten."

Man sieht, welchen Weg Diderot von 1748, wo er die „Bijoux indiscrets" schrieb, bis zu dieser Tugendvergötterung 1758 zurückgelegt hatte.

Der dramatische Dichter könnte die wichtigsten Momente der Sittlichkeit darstellen, ohne dem raschen Gang der Handlung zu schaden. Er könnte die Frage des Selbstmordes, der Ehre, des Zweikampfes, des Glücks, der Würde und hundert andere behandeln, wie im Cinna die Entsagung eines Reichs dargestellt ist. Nicht Worte, sondern Eindrücke soll man vom Theater heimbringen. Nicht das Händeklatschen bei einem glänzenden Verse, sondern der tiefe Seufzer der Seele sollte erstrebt werden. Ein Dichter, der sich auf den ganzen Zauber seiner Kunst versteht, sollte ein Volk so bewegen, wie bei einem Erdbeben das Schwanken der Mauern, das Zittern des Bodens uns unsicher und ungewiß macht, wohin wir uns wenden sollen.

Die Moral kann auch direct dargestellt werden, und Diderot zeigt dies sofort selber an einem Drama: „Der Tod des Sokrates", von welchem er den ausführlichen Entwurf des ersten Acts mittheilt. „Welche Beredsamkeit", meint er, „würde dieser Gegenstand nicht erfordern! Welche Tiefe der Philosophie! Welche Natürlichkeit, welche Wahrheit! Wenn man den

festen, einfachen, ruhigen, heitern und erhabenen Charakter des Philosophen gut auffaßt, so wird man erfahren, wie schwer es ist, zu gefallen. Jeden Augenblick muß er das Lachen auf die Lippen und die Thränen in die Augen bringen. Ich würde zufrieden sterben, wenn ich diese Aufgabe so, wie ich sie begreife, gelöst hätte. Wenn unsere Kritiker darin nichts als die Verkettung kalter, philosophischer Reden erblickten, wie würde ich die armen Leute beklagen!" Die Ausführung dieser Tragödie ist Diderot schuldig geblieben, vielleicht weil Voltaire 1759 eine Tragödie: „La mort de Socrate", herausgab, worin derselbe ganz als der platte, hausbackene Bursche der aufgeklärten Moral erscheint, ohne eine Spur von dem philosophischen Idealismus, welchen Diderot für ihn forderte. Voltaire nannte sein in saloper Prosa geschriebenes Stück „Ouvrage dramatique". Grimm hat es in seiner „Correspondance" sehr scharf beurtheilt.

Diderot hält mehr von einer Leidenschaft, einem Charakter, die sich allmählich entwickeln, um sich schließlich in ihrer ganzen Energie zu zeigen, als von jenen Verknüpfungen des Zufalls, in deren Gewebe Personen und Zuschauer hin- und hergeworfen werden. Wir nennen dies Bewegung. Die Alten dachten anders. Eine einfache Führung, eine noch am Ende, wo alles im Extrem erscheint, aufgenommene Handlung, eine stets drohende, durch einen einfachen und wahren Umstand aufgehaltene Katastrophe, energische Reden, kraftvolle Leidenschaften, malerische Gruppen, ein oder zwei stark gezeichnete Charaktere: das ist ihr ganzer Apparat. Mehr bedurfte Sophokles nicht, die Geister zu erschüttern. Bei einem verwickelten Drama erinnert man sich leicht der Begebenheiten, aber nicht der Reden, und kennt man einmal die Begebenheiten, so hat das Stück seinen Reiz verloren. Mit der Verwickelung wird man beschäftigen; will man aber gelesen werden und bleiben, so muß man einfach sein. Die Scene, wo Roland die untreue Angelika in der Höhle umsonst erwartet; die Rede Lusignan's an seine Tochter; die Reden der Klytämnestra und Agamemnon's sind immer neu. Erlaubt ist die Verwickelung nur innerhalb derselben Handlung, während es sonst unmöglich ist, zwei Intriguen zugleich durchzuführen, ohne daß nicht die eine auf Kosten der andern interessire.

In die Farce dagegen kann man nicht genug Bewegung bringen. Das Lustspiel bedarf ihrer schon weniger, noch weniger das Schauspiel, fast gar keine die Tragödie. Je unwahrscheinlicher eine Gattung ist, um so leichter kann man rasch und warm darin sein, warm auf Kosten der Wahrheit und des Anstandes. Aristophanes ist ein Originalpossenreißer. Einem solchen muß man die Schwärmer überlassen, welche die Gesellschaft von Zeit zu Zeit beunruhigen. Eine frostige Burleske ist das abgeschmackteste

Machwerk. Eine ausgezeichnete Farce ist das Werk keines gewöhnlichen Menschen, sondern setzt eine schöpferische Komik voraus. Ihre Charaktere sind wie die grotesken Figuren Callot's, welche nur die Grundstriche der menschlichen Gestalt beibehalten. Es ist nicht jedermann gegeben, die Menschen so zu verzerren. Wenn man glaubt, daß es mehr Menschen gibt, die fähig sind, einen Pourceaugnac zu machen, als den Misanthropen, so irrt man sich. In den ersten Acten muß man mehr sprechen als handeln, in den letzten mehr handeln als sprechen. Wie verschieden auch die Bewegung in den besondern Gattungen sei, die Handlung schreitet immer vorwärts, selbst in den Zwischenacten, wie eine Masse, die vom Gipfel eines Felsen herabstürzt, in ihrer Schnelligkeit wächst, und durch die Hindernisse, auf welche sie stößt, von Ort zu Ort springt.

Der Plan ist die Stütze eines verwickelten Werkes; die Kunst der Rede läßt ein einfaches Stück anhören und lösen. Es gibt aber mehr gut dialogisirte, als gut angelegte Stücke. Das Genie für die Anordnung der Umstände scheint seltener als das, welches die wahrhafte Rede findet: der Plan wird von der Phantasie, die Rede nach der Natur gebildet. Von demselben Gegenstande, von denselben Charakteren, kann man unendlich viel Plane entwerfen; sind aber die Charaktere einmal gegeben, so ist die Art und Weise, sie sprechen zu lassen, immer die nämliche. Jeder Dichter wird eine Neigung zu besondern Situationen haben, die ihm gerade zusagen, aber von ihrem Detail sollte er, bevor er den Plan nicht fertig hat, nichts auf das Papier werfen. Man macht sonst leicht Scenen, welche den Plan bestimmen, statt die Scenen aus dem Plan hervorgehen zu lassen. Besonders wenn man in Versen schreibt, hat man sich davor zu hüten.

Diderot stimmt Aristoteles bei, daß der Entwurf das erste sein müsse. Die Eintheilung in Acte, die Anzahl der Personen, ihre Charaktere und der Inhalt der Scenen muß sich daraus ergeben. Die Nebenumstände müssen aus der Haupthandlung folgen. Diderot veranschaulicht dies sehr anziehend an der Euripideischen Tragödie „Iphigenie in Tauris" und an seinem „Père de famille". Das letztere Stück wäre ein ganz anderes geworden, sowie er statt des Vaters den Sohn, den Freund oder den Onkel zum Helden gewählt hätte.

Hat der Dichter Phantasie und ist er mit dem Entwurf im Reinen, so wird er an Erfindung von Zufällen fruchtbar genug sein und nur von der Wahl in Verlegenheit gesetzt werden. Bei einem ernsten Gegenstande kann man nicht sorgfältig genug sein. Das Trauerspiel erfordert Wichtigkeit, das Lustspiel Feinheit des Zufalls. Bei wenig Vorfallenheiten bedarf es auch wenig Personen. Man hüte sich vor über-

flüssigen Personen und verbinde die Zufälle durch unmerkliche Fäden. Vorzüglich aber vermeide man falsche Fährten, wie es Molière im „Avare“ mit der Frosine ergangen ist, welche, um die Heirath des Geizigen mit Marianne zu hintertreiben, eine Vicomtesse aus der Niederbretagne ankündigt, die niemals erscheint.

Es gibt drei verschiedene Ordnungen der Dinge: die Geschichte, wo die Thatsache gegeben ist; die Tragödie, wo der Dichter zur Geschichte das hinzufügt, von dem er eine Verstärkung des Interesses erwartet; die Komödie, wo der Dichter alles erfindet. Nicht jede geschichtliche Thatsache ist zur Tragödie, nicht jedes häusliche Ereigniß zur Komödie geeignet. Das Wunderbare ist mit dem Mirakulösen nicht dasselbe, denn das erstere besteht in einer Verknüpfung außerordentlicher Vorgänge, die deshalb nicht aufhört, wahrscheinlich zu sein; das zweite in Fällen, die natürlicherweise unmöglich sind. Die dramatische Kunst verwirft die Mirakel, weil sie uns das Geschehene durch seine Entwickelung begreiflich machen will. In der Natur entgehen uns oft die Vermittelungen des Geschehens, der Dichter aber macht uns im Gewebe der Thatsachen die Verbindung sichtbar und fühlbar, sodaß er nicht so wahr, aber wahrscheinlicher als der Historiker ist. Der Historiker beschreibt lediglich das Geschehene, wie es geschehen ist; der Dichter schildert, was ihm möglich scheint. Er soll wunderbar sein, ohne unwahrscheinlich zu werden. In der Verknüpfung des Außerordentlichen soll er die Anordnung der Natur erhalten und das Seltsame durch gewöhnliche Umstände als wirklich retten. Bei einem Drama muß, wenn Einheit entstehen soll, von der ersten bis zur letzten Scene geschrieben werden.

Das Romantische entsteht aus der seltsamen Verkettung der Ereignisse. Ein Roman, aus welchem man kein gutes Drama machen kann, wird deshalb noch nicht schlecht sein, aber es gibt kein gutes Drama, aus welchem man nicht einen guten Roman machen könnte.

Die Illusion ist nichts Wirkliches und der Dichter muß sie gleichmäßig für den unwissenden wie für den unterrichteten Zuschauer hervorbringen. Die Versification ist für das häusliche Drama, le drame domestique, unangemessen. Der Versificator ist ein Apollo, der Dichter ein Hercules. Der erstere ist nicht zu verachten und sein Talent ein seltenes. Gebt dem Hercules eine Leier in die Hand, so macht ihr aus ihm noch keinen Apollo; stützt den Apollo auf eine Keule und werft ihm das Fell des Nemäischen Löwen um, so macht ihr aus ihm noch keinen Hercules. Die wahre Kraft des Dichters besteht in der Phantasie und in der Einfachheit, wie Diderot aus den Reden Priam's in der Ilias beweist. Homer

bringt mit den schlichten Worten, welche der greise König zu Achill spricht, die größte Wirkung hervor. Bei den verwickelten Stücken fällt das Interesse mehr in den Plan, bei den einfachen mehr in die Rede. In diesem Kapitel ist es, daß Diderot sich gegen den Vorwurf eines Plagiats aus Goldoni vertheidigt.

Der dramatische Dichter soll nicht an die Zuschauer, sondern an die Personen der Handlung denken, die er darstellt. Die herkömmliche Poetik hat eine Menge particulärer Thatsachen zu universellen Gesetzen erhoben und dem Dichter Regeln vorgeschrieben, wie er verfahren solle, auf das Publikum zu wirken. Aber die Hauptsache bleibt die Handlung selber. Schreitet sie nach der Nothwendigkeit der Charaktere und der Umstände von Act zu Act, von Scene zu Scene, zur Entscheidung vor, so wird die Wirkung nicht ausbleiben. Die Personen des Stücks müssen innerhalb ihrer beschränkten Auffassung handeln, der Zuschauer aber muß alles wissen und der Monolog ist ein vorzügliches Mittel, ihn auch in die geheimsten Motive einzuweihen. Die Wirkung wird um so größer, je länger wir sie erwarten. Das Uebergreifen der Komödie in das Publikum ist eine Sache für sich, wie wenn Molière's Geiziger fragt, ob nicht ein Herr im Parterre ihm sagen könne, ob der Dieb seiner Kassette nicht unter ihnen sei? Die Anspielungen auf herrschende Lächerlichkeiten, auf Laster der Zeit, auf öffentliche Begebenheiten, müssen ungesucht sein. Der Dichter gefalle und unterrichte, ohne daran zu denken. Merkt man seine Absicht, so verfehlt er sie; er hört auf zu dialogisiren, er predigt. — Aus diesen ganz richtigen Bestimmungen ersieht man, wie sehr die ästhetische Theorie Diderot's seiner ethischen Tendenz überlegen ist.

Bei der Exposition hat man an den Zuschauer zu denken. Sie besteht in dem Anfang des Dramas. Der vom Dichter gewählte Moment kann von der Katastrophe zu entfernt oder kann ihr zu nahe sein. Zu nahe, so wird es an Stoff fehlen und er wird vielleicht zu einer episodischen Intrigue gezwungen sein; zu entfernt, so wird die Bewegung schlaff werden. Die Acte werden lang ausfallen und sich mit unanziehenden Ereignissen und Einzelheiten anfüllen. Der erste Moment wird den zweiten, der zweite den dritten herbeiführen. Es ist wesentlich, daß die Handlung an Schnelligkeit wachse und klar sei. Die Exposition schreitet eigentlich in dem Maße vor, als die Handlung sich entwickelt. Ohne Einheit aber ist nichts schön. Der erste Moment wird über die Farbe des ganzen Werks entscheiden. Fängt man mit einer starken Scene an, so wird alles Uebrige von gleicher Stärke sein müssen oder man wird langweilen. Wie viel

Stücke sind durch die ersten Auftritte getödtet, weil der Dichter kalt anzufangen fürchtete.

Der Plan eines Stücks kann fertig sein, so ist über die Charaktere noch nichts entschieden, weil dieselbe Lage sehr verschiedenen Personen, Ständen, Charakteren angehören kann. Die Charaktere werden gut gewählt sein, wenn die Situationen dadurch an Spannung gewinnen. Die Charaktere müssen den Situationen, die Interessen den Interessen entgegengesetzt sein. Der eine muß nicht zum Ziel gelangen, ohne nicht die Absichten des andern zu kreuzen, und jeder muß das, woran alle betheiligt sind, auf seine Weise wollen. Ist Alcest verliebt, so sei er es in eine Kokette; Harpagon, in ein armes Mädchen. Der Contrast der Personen ist unvermeidlich, aber man muß einen weisen Gebrauch von ihnen machen, weil er zu gewöhnlich ist. Erscheint auf dem Theater eine ungeduldige und keifende Person, wo wäre der junge, kaum dem Gymnasium entschlüpfte junge Mensch, der in einem Winkel des Parterre sich nicht sogleich sagte: Aha, die ruhige und sanfte Person ist nicht weit. Verschiedenheit ist noch nicht Contrast. Um eine Person durch die andere zu contrastiren, müssen sie zusammen auftreten, und dadurch wird oft ein Zwang entstehen, welcher die Wahrheit der Handlung beeinträchtigt, wohingegen der Contrast der Personen mit den Situationen und der Interessen mit den Interessen ein immer dauernder ist. Der rechte Ort für die Contrastirung der Personen ist die Posse. Epos, Tragödie, Schauspiel, höheres Lustspiel können ihrer entbehren. Etwas anderes ist es mit dem Contrast der Bilder und Gefühle. Dem Geiz kann Sparsamkeit oder Verschwendung, dem Laster die Tugend reell oder scheinbar gegenüberstehen. Diderot gibt Beispiele des contrastirenden Ausdrucks aus Homer, Lucrez und Catull. Aus Homer führt er die Stelle der Ilias an, wo Zeus auf dem Gipfel des Ida sitzt und über das Kampfgewühl der Troer und Achäer, die sich im Dunkel, das er über sie gebreitet, erwürgen, mit ruhigem Auge weit zu den frommen Aethiopen hinausblickt, die sich in ihren sonnigen Gefilden von Milch ernähren. So blickt ein Gott.

Ist der Entwurf vollendet, sind die Charaktere bestimmt, so geht man zur Eintheilung der Handlung fort. Die Acte sind die Theile des Dramas, die Scenen die Theile des Actes. Der Act ist ein Moment der dramatischen Totalität, welches einen oder mehrere Vorgänge enthält. Sonderbarerweise hat man gefordert, daß die Hauptperson bereits im ersten Act vorgestellt, wenigstens genannt werden solle. Es ist gar kein innerer Grund dafür vorhanden. Ebenso wenig für die Regel, daß in demselben Act eine Person nicht wiederholt auf die Bühne komme. Warum nicht, wenn die

Handlung es fordert? Die Acte sollen ungefähr von derselben Länge sein. Man muß die Dauer nach dem Verhältniß zum Umfang der Handlung messen, welche sie umfassen. Ein Act wird immer zu lang sein, wenn er leer an Handlung und überladen mit Reden ist; immer kurz genug, wenn der Zuschauer seine Dauer gar nicht merkt. Sollte man nicht glauben, daß unsere Kritiker ein Drama mit der Uhr in der Hand hören?

Der Zwischenact trennt Act von Act. Diese Dauer ist variabel. Weil aber die Handlung nicht anhält, so muß sie, wenn die Bewegung auf der Bühne aufhört, hinter derselben fortdauern. Keine Ruhe, kein Aufschub! Wenn die Personen wiedererscheinen, ohne daß die Handlung fortgeschritten wäre, so würden sie geruht oder mit fremden Beschäftigungen sich zerstreut haben; zwei Voraussetzungen, die, wenn nicht der Wahrheit, doch dem Interesse schaden. Der Zwischenact muß die Spannung vermehren. Jedem Act könnte ein Titel gegeben werden, wie den Gesängen des Epos. Es handelt sich nicht darum, verschiedene Empfindungen hervorzubringen, sondern die herrschenden zu erhalten und anwachsen zu lassen, wie einen Pfeil, den man von der Spitze bis zum andern Ende muß durchdringen lassen.

Jeder Dichter wird sich von seinen Personen ein Bild machen. Er wird sich ihre Physiognomie vorstellen, aber er soll sich nie dem Charakter und dem Talent eines Schauspielers anpassen, sondern diesem kommt es zu, sich der Rolle zu bequemen. Die Scenen sind einfach, wenn der Dialog nicht unterbrochen wird; oder zusammengesetzt, wenn verschiedene Personen sich mit verschiedenen Dingen oder mit derselben Sache aber bei Seite beschäftigen. Es sind simultane Handlungen. Hauptscenen sind solche, die, pantomimisch oder gesprochen, die wesentliche Aufmerksamkeit des Zuschauers fesseln; Nebenscenen, die als episodische auf natürliche Weise in die Haupthandlung eingreifen.

Jeder Charakter hat seinen Ton. Die Roheit, die verleumderische Schlechtigkeit und Gutmüthigkeit, haben für gewöhnlich einen bürgerlichen und gemeinen Ton. Der Scherz des Theaters und der der Gesellschaft sind verschieden. Dieser würde auf der Bühne zu schwach sein und auf ihr keine Wirkung machen; der andere würde in der Welt zu hart sein und beleidigen. Der Cynismus, in der Gesellschaft so verhaßt, so unbequem, ist auf der Bühne vortrefflich. Die Wahrheit ist eine andere in der Poesie als in der Philosophie. Um wahr zu sein, muß der Philosoph seine Sprache nach der Natur der Gegenstände, der Dichter nach der Natur seiner Charaktere gestalten. Er kann daher jeden Augenblik in die Lage kommen, die heiligsten Dinge mit Füßen zu treten und scheußliche Handlungen zu lob-

preisen. Für den Dichter als Dichter gibt es nichts Geheiligtes. Man darf den Autor nicht in seinen Personen suchen. Was hat Racine mit der Athalia, was Molière mit dem Tartuffe gemein? Die Scene ist kein bloßer Dialog. Der dramatische Dialog ist selten. Je verwickelter ein Stoff ist, um so leichter ist der Dialog. Die Menge der Umstände gibt für jede Scene einen verschiedenen und bestimmten Gegenstand, statt daß, wenn das Stück einfach ist und ein einziges Ereigniß für mehrere Scenen ausgebeutet werden muß, für jede Scene etwas Unbestimmtes bleibt, das einen gewöhnlichen Autor in Verlegenheit setzt, wohingegen der Mann von Genie gerade hier sich zeigt. Je schlaffer und zerstreuter die Fäden sind, welche die Scenen mit dem Kern der Handlung verknüpfen, um so mehr Mühe wird der Dichter haben. Gebt eine dieser unbestimmten Scenen an hundert Personen zu machen, so wird jede sie auf ihre Weise machen, und doch kann nur eine einzige gut sein. Der Monolog ist ein Moment der Ruhe für die Handlung, aber der Unruhe für die Person. Dies ist eine ausnahmlose Regel. Er darf also nicht ruhig sein, denn dies wäre gegen die Wahrheit, nach welcher der Mensch mit sich selbst nur in Zuständen großer Aufgeregtheit spricht. Er darf aber auch nicht zu lang sein, weil er sonst gegen die Natur der dramatischen Handlung fehlt und sie zu lange aufhalten würde.

Diderot erklärt, daß er die Caricatur nicht ertragen könne, weder die ins Schöne noch die ins Häßliche strebende. Auf der Bühne will man Einheit der Charaktere, eine Falschheit, welche die kurze Dauer eines Dramas entschuldigt. Der Gegensatz des Uebertriebenen ist das Schwache.

Man muß das Theater nicht nach seinem Misbrauch, sondern nach seiner Möglichkeit beurtheilen, wenn man ihm gerecht sein will. Ein Volk kann nicht in allen Gattungen sich gleichmäßig hervorthun. Die Tragödie scheint mehr für den republikanischen, die Komödie mehr für den monarchischen Geist eines Staats zu sein. Ein sehr gewöhnlicher Uebelstand ist die Verehrung gewisser Stände, die bald die einzigen sind, deren Sitten man schildert. Bei einem sklavischen Volk erniedrigt sich alles im Ton und in der Geberde, um der Wahrheit ihr Gewicht und ihre Beleidigung zu nehmen. Die Dichter sind dann nur den Hofnarren der Könige gleich, welche die Freiheit ihrer Sprache der Verachtung danken. Je civilisirter und polirter ein Volk ist, um so weniger poetisch sind seine Sitten. Alles schwächt und sänftigt sich ab. Wann bereitet die Natur der Kunst ihre Muster? Dann, wenn die Kinder am Bett eines sterbenden Vaters sich die Haare ausraufen; wenn eine Mutter ihren Busen entblößt und ihren Sohn bei den Brüsten beschwört, die ihn gesäugt haben; wenn ein Freund

sich das Haar abschneidet, es über den Leichnam seines Freundes zu breiten, ihn auf den Scheiterhaufen trägt, seine Asche sammelt und sie in eine Urne schließt, die er an gewissen Tagen mit seinen Thränen benetzt; wenn die Witwen sich beim Tode des Gatten das Gesicht mit ihren Nägeln zerfleischen; wenn die Häupter des Volks bei öffentlichem Unglück ihre Stirn demüthig in den Staub werfen u. s. w., u. s. w., denn Diderot fährt noch mit der Schilderung einer Reihe ähnlicher heftiger Affectäußerungen fort und fragt, ob der Dichter einer rohen oder cultivirten, einer friedlichen oder bewegten Natur bedürfe? Wird er die Schönheit eines klaren und heitern Tags dem Schrecken einer dunkeln Nacht vorziehen, wo sich das unterbrochene Pfeifen der Winde pausenweise mit dem dumpfen und unaufhörlichen Murren eines fernen Donners mischt und wo er den Blitz über seinem Haupt den Himmel entflammen sieht? Wird er das Schauspiel eines ruhigen Meeres dem des Getümmels der Wogen vorziehen? Den stummen und kalten Anblick eines Palastes dem Spaziergang zwischen Ruinen? Ein von Menschenhand errichtetes Gebäude, einen von ihr bepflanzten Raum, den Laubmassen eines alten Waldes, der unbekannten Höhle eines wüsten Felsens? Wasserteppiche, Wasserbehälter, künstliche Wasserfälle, der Anschau eines Wassersturzes, der sich zwischen Felsen Bahn bricht, dessen Lärm bis zu dem Schäfer dringt, der seine Heerde in das Gebirge geführt hat und ihn mit Entsetzen vernimmt? Die Poesie will etwas Außerordentliches, Naturwüchsiges, Wildes. Die Dichter erstehen nach Zeiten der Noth, des öffentlichen Elends, wenn die Völker wieder aufzuathmen beginnen. Woraus soll ein Dichter bei einem Volk schöpfen, dessen Sitten schwach, klein und manierirt sind; wo die genaue Nachahmung der Conversation nur ein Gewebe falscher, sinnloser und niedriger Ausdrücke bildet; wo es weder Freimüthigkeit noch Gutherzigkeit gibt, wo ein Vater seinen Sohn Monsieur, wo eine Mutter ihre Tochter Mademoiselle nennt; wo die öffentlichen Ceremonien nichts Erhabenes, das häusliche Betragen nichts Rechtschaffenes und Rührendes, die feierlichen Acte nichts Wahres besitzen? Die bizarre Delicatesse der civilisirten Völker versagt ihren Dichtern oft sogar die Anwendung von Umständen, die in den Sitten vorhanden sind und Einfachheit, Schönheit, Wahrheit heben. Wer unter uns würde es wagen, ein Strohlager auszubreiten und ein neugeborenes Kind daraufzulegen? Stellte der Dichter eine Wiege auf, so würde irgendein Vorwitziger im Parterre nicht ermangeln, das Geschrei des Kindes nachzuahmen; Logen und Amphitheater würden lachen und das Stück würde fallen. O leichtfertiges Volk, wie enge Grenzen stellst du der Kunst und welchen Zwang thust du deinen Künstlern an! Jeden Augenblick würdet ihr auf der Bühne Dinge aus-

pfeifen, die euch gefallen, die als Gemälde euch rühren würden! Terenz hat (in der „Andria") ein neugeborenes Kind auf die Bühne gebracht; noch mehr, er hat (in der „Hecyra") den Weheschrei einer Kreißenden aus dem Hause erschallen lassen. Das ist schön, aber euch würde es nicht gefallen, weil es euern Vorurtheilen widerspräche. Der Geschmack eines Volks muß ungewiß sein, wenn er in der Natur Dinge zugesteht, die er seinen Künstlern verbietet, oder wenn er in der Kunst Effecte bewundert, die er in der Natur verschmähen würde. Von einer Frau, welche einer der Statuen gliche, die in den Tuilerien unsere Blicke bezaubern, würden wir sagen, daß sie einen niedlichen Kopf, aber einen großen Fuß, ein starkes Bein und keine Taille hat. Die Frau, die für den Bildhauer auf einem Sofa schön ist, ist in seinem Atelier häßlich. Wir sind voll von diesen Widersprüchen.

Wie weit wir noch vom guten Geschmack und der Wahrheit entfernt sind, beweist die Armuth und Falschheit unserer Decorationen und der Luxus unserer Costüme. Man fordert Einfachheit des Orts und überläßt die Scene einem unwissenden Decorateur. Das misverstandene dramatische System wäre das, welches man beschuldigen könnte, halb wahr und halb falsch zu sein; eine ungeschickte Lüge, wo gewisse Umstände die Unmöglichkeit des Restes enthüllen. Die Mischung des Disparaten, wie bei Shakspeare, ist wenigstens ohne Falschheit. Der Theatermaler darf nicht wie der Maler im Atelier verfahren, sondern muß sich nach den Bedürfnissen des Dichters richten, und daher wird auch die schönste Theaterdecoration immer nur ein Werk zweiten Ranges sein.

Der Reichthum kann das Auge blenden, aber nicht die Seele rühren. Je ernster eine Gattung ist, um so strenger muß die Wahl in der Kleidung sein. Was für Wahrscheinlichkeit hat es wol, daß Menschen mitten in einer tumultuarischen Handlung Zeit hätten, sich wie zur Vorstellung bei einem Feste zu schmücken? Einfache Stoffe von strenger Farbe bedarf die Tragödie, nicht euern Prunk von Stickerei und Vergoldung. Was hat es die Schauspieler nicht gekostet, um der Vorstellung des „Orphelin de la Chine" einen Theil der Wirkung zu nehmen! Nur Kinder staunen über den Luxus der Kleider. O ihr Athenienser, ihr seid Kinder! Das Publikum kann Jahrhunderte im Falschen verharren, bleibt aber für das Natürliche empfänglich. Eine muthige Schauspielerin (die Clairon) hat sich vom Reifrock losgemacht und niemand hat das schlecht gefunden. Man widersteht der Natur nicht. Man muß sie verjagen oder ihr gehorchen.

Diderot beruft sich auf die Thatsache, daß die französischen Schauspieler im Italienischen Theater besser spielen, weil sie dort weniger auf die

Zuschauer reflectiren und, auch in der Improvisation, sich ganz ihrem Genius überlassen. Sie sind gerade durch ihre größere Freiheit mehr bei der Sache. Die Pedanterie wird der Cultur der Pantomime noch lange im Wege stehen. Diese ist ein wichtiges Element des Dramas, denn bei vielen Scenen wird der mimische Ausdruck unendlich natürlicher sein als die Sprache. Alles kann auf der Bühne geschehen. Man nehme zwei Personen, die ungewiß sind, ob sie miteinander zufrieden oder unzufrieden sein können, und die eine dritte Person erwarten, welche sie aufkläre. Was werden sie sich bis zur Ankunft derselben sagen? Nichts. Sie werden gehen, kommen, Ungeduld zeigen, aber sie werden schweigen und sich hüten, Aeußerungen zu machen, welche sie bereuen könnten. Das würde der Fall sein, wo eine ganze Scene fast nur pantomimisch sich gestaltete, wie in der dritten Scene des fünften Acts der „Andria". Man muß die Pantomime vorschreiben, so oft sie eine Gruppe bildet. Sie muß der Rede Energie und Klarheit geben, den Dialog verknüpfen, ihn charakterisiren, in einem zarten Spiel bestehen, welches die Länge der Scenen bestimmt und dem Drama Colorit gibt. Molière hat sie vorgeschrieben. Das heißt alles sagen. Diderot gibt zwei Beispiele der pantomimischen Behandlung, das eine aus einer Scene zwischen Orest und Pylades in der „Taurischen Iphigenie" des Euripides und das andere aus seiner eigenen, der antiken Ueberlieferung sich eng anschließenden Erfindung, der Sterbescene des Sokrates.

Diderot schildert schließlich zuerst die Beschränktheit der gewöhnlichen Kritik, dann die Selbstbelügung des Autors sowol als des Kritikers und das verschiedene Verhalten der Kritik gegen die Lebendigen und die Todten. Der strengste Censor eines Werks, der seine geheimsten Gebrechen kennt, wird immer der Verfasser selbst sein, wie jener Philosoph (Epiktet) sagt: „Sie sprechen schlecht von mir? Ach, wenn sie mich erst kennten, wie ich mich kenne!"

Wahrheit und Tugend sind die Freundinnen der schönen Künste. Der Autor muß ein guter Mensch sein, der sich selber kennt. Wie sollte er sonst Tugend und Laster schildern können? Der Geizige, der Abergläubische und der Heuchler sind keines Genies fähig. Das Wahre, Gute und Schöne ist ein Ideal, dessen Allgemeinheit sich aber in den besondern Fällen modificirt. Unter einem Philosophen Arist schildert Diderot zuletzt offenbar sich selber und den Gang seiner Entwickelung, wie er es dahin gebracht, mit 55 Jahren „homme de bien, homme instruit, homme de goût, grand auteur et critique excellent" zu sein.

Das wären die Hauptmomente der Diderot'schen Abhandlung. Ab-

handlung? Allerdings, denn das Ganze ist nach einem bestimmten Plan angelegt, in welchem eine sachliche Ordnung herrscht. Der erste bis sechste Abschnitt handelt von den Gattungen des Dramas; der siebente bis achtzehnte von der dramatischen Composition; der neunzehnte bis einundzwanzigste von der theatralischen Darstellung; der zweiundzwanzigste von der Kritik. Die Ausführung aber ist nichts weniger als in einem streng dogmatischen methodischen Ton, sondern überläßt sich allen Freiheiten, wie sie sonst nur der Improvisation erlaubt sind. Vermöchte Diderot nicht in dieser Form auch einen wirklichen Gehalt zu geben; wären seine Gedanken für jene Epoche nicht neu, seine Beispiele nicht schlagend und anregend, seine Apostrophe nicht treffend gewesen, so würde seine hastige, vom Allgemeinen, nachdem er es als Begriff kaum gestreift, sofort ins Detail fallende Manier sehr gefährlich, oft ungenießbar sein. Diderot mag es anfangen, wie er will, er bleibt immer Diderot, d. h. der Mensch, der auch als Autor seine ganze Individualität einsetzt und der deshalb auch von sich selber zu sprechen nicht ansteht. Gleich anfangs z. B. sagt er im zweiten Abschnitt: „Immer ist es die Tugend, immer sind es die Tugendhaften, die man vor Augen haben muß, wenn man schreibt. Sie, mein Freund, sind es, den ich anrufe, wenn ich die Feder nehme; Sie sind es, den ich mir vorstelle, wenn ich handle. Sophie ist es, der ich gefallen will. Haben Sie mir gelächelt, hat sie eine Thräne geweint, lieben Sie beide mich um so mehr, so bin ich belohnt." Das war keine Phrase bei ihm, das war, wie wir aus andern Quellen wissen, bei ihm aufrichtiger Ernst. Aber was ging dies das Publikum an? Was hatte die Abhandlung über das Drama mit Grimm, mit Sophie Voland zu schaffen? Wie indiscret, dem ganzen Publikum seine Liebe zu offenbaren? Wie geschmacklos, jemand mitten in einer Abhandlung zu sagen, daß man ihn für ein Tugendmuster halte!

Er schildert sich weiterhin, im siebenten Abschnitt, als einen gefühlvollen und rechtlichen Charakter, der von seinen Aeltern die Waffen der Vernunft und Rechtschaffenheit überkommen habe, die er oft gegen die andern, oft gegen sich selbst gewendet habe. „Sie wissen", schreibt er an Grimm, „daß ich seit langem an die Kunst des Selbstgesprächs gewöhnt bin. Verlasse ich eine Gesellschaft und komme ich traurig und verstimmt nach Hause, so ziehe ich mich auf mein Zimmer zurück und frage mich: Was hast du? Unmuth? — Ja. — Befindest du dich unwohl? — Nein. — Ich dränge mich, ich entreiße mir die Wahrheit. Dann scheint es mir, als hätte ich eine heitere, ruhige, rechtschaffene und reine Seele, welche eine andere ausfragt, die über eine Dummheit sich schämt, welche zu gestehen sie sich fürchtet. Indessen das Geständniß kommt. Ist es eine Dummheit, die ich gemacht

habe, wie mir dies oft genug begegnet, so absolvire ich mich. Ist es eine, die man mir angethan hat, wie es geschieht, wenn ich mit Leuten verkehrt habe, welche die Leichtigkeit meines Charakters zu misbrauchen geneigt sind, so vergebe ich. Die Traurigkeit zerstreut sich. Ich kehre in meine Familie als guter Ehemann, guter Vater, guter Hausherr zurück, wenigstens bilde ich mir es ein; und niemand hat unter einem Verdruß zu leiden, der im Begriff war, sich auf alles, was sich mir näherte, auszubreiten. Diese geheime Prüfung möchte ich allen anrathen, die schriftstellern wollen; sie würden unfehlbar rechtschaffenere Leute und bessere Autoren werden."

Wie naiv ist dies Geständniß und wie viel naiver noch ist der Rath, den er daraus für die Schriftstellerei zieht!

Indessen gesteht er auch von sich, daß er die Fähigkeit, eine Schönheit im Racine fühlen zu können, höher anschlägt als alles, was er geschrieben hat und schreiben könne.

Er erzählt im zehnten Abschnitt, daß die Ausarbeitung seines „Père de famille" für ihn das Werk einiger Wochen gewesen sein würde, wenn ihm nicht besondere Umstände Leben und Arbeit verleidet hätten.

„Wie soll man sich in verschiedene Charaktere verwandeln, wenn der Kummer uns selber bedrückt? Wie sich vergessen, wenn die Langeweile uns an unser Dasein erinnert? Wie sich erwärmen und die andern aufklären, wenn die Lampe des Enthusiasmus erloschen ist und die Flamme des Genies nicht auf der Stirn leuchtet? Was für Anstrengungen hat man nicht gemacht, mich in der Geburt zu ersticken! Glauben Sie, mein Freund, daß ich nach der Verfolgung des «Fils naturel» mich versucht fühlen konnte, mich mit dem «Père de famille» zu beschäftigen? Da ist er nun doch. Sie haben gefordert, daß ich dies Werk vollenden solle, und ich habe Ihnen diese Genugthuung nicht verweigern können."

„Die Natur", sagt er, „hat mir den Geschmack für die Einfachheit gegeben, und ich suche ihn durch die Lektüre der Alten zu vervollkommnen. Das ist mein Geheimniß. Wer den Homer mit etwas Geist lesen wollte, würde bald die Quelle, woraus ich schöpfe, viel sicherer entdecken", als diejenigen nämlich, welche ihm ein Plagiat aus Goldoni vorwarfen.

Wenn Diderot zu seiner Vertheidigung in diesem Punkt auch auf die Prologe des Terenz hinweist, so ist diese Wendung nicht ganz glücklich, denn Terenz sagt uns ja eben in denselben, welche griechische Autoren er nachahmt, während er von Goldoni geschwiegen hatte.

Diderot ist von einer Beweglichkeit, aber auch Fruchtbarkeit des Geistes, die ihn auch in der Prosa, auch bei dem Vorsatz, eine Abhandlung zu schreiben, von den mannichfaltigsten Formen der Darstellung übersprudeln

läßt. Wenn er nicht Moral predigt, ist er nie langweilig. Die unerschöpfliche Phantasie, die in ihm arbeitete, gab seinen Gefühlen immer neue Gestaltung. Er war durch die Kritik seines „Fils naturel" verletzt, als er diese Abhandlung schrieb. Er beginnt daher den zweiundzwanzigsten Abschnitt mit folgenden Worten:

„Die Reisenden erzählen von einer Art wilder Menschen, die vergiftete Nadeln auf die Vorübergehenden schleudern. Das ist das Bild unserer Kritiker."

Damit hätte ein gewöhnlicher Schriftsteller sich begnügt. Diderot fährt aber fort:

„Dieser Vergleich scheint euch übertrieben? Gesteht wenigstens zu, daß sie hinlänglich jenem Einsiedler gleichen, der im Grunde eines Thals lebte, welches Hügel von allen Seiten umgaben. Dieser begrenzte Raum war für ihn das Weltall. Sich auf seinem Fuß drehend und mit Einem Blick seinen engen Horizont durchlaufend, rief er: «Ich weiß alles, ich habe alles gesehen.» Eines Tags aber lockte es ihn, bis zur Spitze dieser Hügel zu klimmen. Wie erstaunte er nicht, als er einen unendlichen Raum sich vor ihm ausbreiten sah. Nun änderte er sein Urtheil und sagte: «Ich weiß nichts, ich habe nichts gesehen.»"

Aber bei dieser Parabel bleibt Diderot noch nicht stehen, sondern fährt fort:

„Ich habe gesagt, daß unsere Kritiker diesem Menschen glichen; ich habe mich geirrt; sie bleiben im Grund ihrer Hütten und verlieren nie die hohe Meinung, welche sie von sich haben."

Diderot's Geist war in einem ewigen Flusse, in einer rastlosen Thätigkeit. Man sieht, wie sehr ihn, trotz der subjectiven Form, in welcher er sich äußert, die Sache beschäftigt. Das Meiste von dem, was er über die dramatische Composition und über die theatralische Darstellung sagt, ist durchaus richtig, und, wie er es sagt, vortrefflich. Es gehörte der ganze Ungestüm seines Gefühls dazu, um gegen die Beengtheit des herrschenden Systems mit solcher Entschiedenheit Front zu machen. Er fordert von der Kunst die Wahrheit der Natur und wenn er mit dieser Forderung zuweilen ins Extrem geräth, so müssen wir uns das aus seiner Empörung über die Manierirtheit erklären, zu welcher die Rücksicht auf den Hof und die Gesellschaft die Bühne heruntergebracht hatte. Seine reiche Phantasie ist über die Schranken seiner eigenen Theorie, ein Drame domestique zu begründen, weit hinaus. Er fühlt z. B. das Hochpoetische in der Geschichte des Blaubarts, wo seine Frau die Ankunft ihrer Brüder zu ihrer Rettung erwartet. Er glaubt, daß nur der blaue Bart das Tragische dieses

Moments zerstöre. Was würde er gesagt haben, wenn er Grétry's Oper „La barbe bleue“ hätte erleben können, wo die Frage: Siehst du noch nichts? und die Antwort: Ich sehe nur Himmel und Erde! so wundervoll componirt ist.

Als sein „Père de famille“ 1761 im Februar zur Aufführung gelangte, schrieb Madame Riccoboni, eine Romanschriftstellerin und Schauspielerin am Italienischen Theater, einen Brief darüber, in welchem sie ihm mehrere Einwendungen machte, die von der Rücksicht auf die Einrichtungen der bestehenden Bühne hergenommen waren. Der Schauspieler dürfe nicht sitzen, weil damit zu viel Ruhe in die Scene kommen würde, er dürfe sich nicht in eine Couliße hineinwenden, weil man ihn dann nicht mehr verstehen könne, er müsse soviel möglich sich der Rampe nähern, weil man sonst sein Mienenspiel nicht genugsam zu sehen vermöchte, er solle nicht blos pantomimisch darstellen, weil das schweigende Spiel zu unwirksam sei u. s. w. Die Riccoboni wollte dies alles aus dem Diderot'schen Stücke selber beweisen. Diderot antwortete ihr ganz vortrefflich in einem ausführlichen Schreiben, das wir ebenfalls noch besitzen. Wenn die bestehende Bühne die Darstellung einer wahrhaft dramatischen Handlung versagt, das ist der Nerv seiner Antwort, so muß man nicht die Handlung, sondern die verkehrte Einrichtung der Bühne und die aus ihr entspringenden Regeln eines falschen Systems der Declamation ändern. Man bedenke, daß damals noch auf der Bühne die Armsessel standen, auf denen sich die vornehmsten Personen vor dem Publikum blähten. Zwischen diesen Stühlen, die natürlich den Raum sehr verengten, mußten sich die Schauspieler bewegen. Diese Geschmacklosigkeit war es auch besonders, welche der Sprache und Declamation die Zwangsjacke der sogenannten Bienséance aufbürdete. Voltaire hatte 1748 zum ersten mal bei der Aufführung seiner „Semiramis“ erlangt, daß diese Armstühle fortblieben, weil der Contrast derselben mit dem an ihnen vorüberschreitenden Gespenst des Ninus zu groß war. Solche Dinge muß man sich vergegenwärtigen, um Diderot's Sehnsucht nach Natürlichkeit zu begreifen. Auch die stereotypen Gruppenbildungen des Schauspiels, wie sie aus der Bühneneinrichtung und den conventionellen Hypothesen hervorgingen, wollte er in lebendige und mannichfaltige Gemälde umwandeln und dafür eben die Pantomime verwenden. Er ging in seiner Vorliebe für die Malerei allerdings wol zu weit, wenn er das Drama in eine Reihe von Gemälden zerlegte, aber gegen die Nüchternheit und Einförmigkeit des herrschenden Systems hatte seine Polemik unbedingt recht.

Diderot erwähnt in seinem Briefe an die Riccoboni der Umwandlung des Publikums: „Vor funfzehn Jahren waren unsere Theater Orte des Tumults.

Die kältesten Köpfe erhitzten sich beim Eintritt in sie, und die verständigsten Menschen theilten mehr oder weniger das Außersichsein der Narren. Man hörte von einer Seite: Platz für die Damen! von einer andern: Die Arme herunter, Herr Abbé! von anderswoher: Den Hut ab! von allen Seiten: Still da, die Cabale ruhig! Man bewegte, man drängte sich; die Seele gerieth außer sich. Nun kenne ich für den Dichter keine günstigere Situation. Das Stück hatte kaum angefangen, so wurde es oft schon unterbrochen; kam aber eine schöne Stelle, so war der Lärm unglaublich; man forderte die Wiederholung ohne Ende; man begeisterte sich für den Verfasser, den Schauspieler, die Schauspielerin. Die Aufregung ging von dem Parterre auf das Amphitheater, von dem Amphitheater auf die Logen über. Mit Wärme kam man, mit Trunkenheit kehrte man zurück. — Das war Vergnügen! Heutzutage kommt man kalt an, hört kalt, geht kalt heraus, ich weiß nicht wohin. Diese unverschämten Füsiliere, die zur Rechten und Linken aufgestellt sind, um den Ausbruch meiner Bewunderung, meiner Empfindsamkeit und meiner Freude zu temperiren, und die aus unsern Theatern ruhigere und anständigere Orte als unsere Kirchen machen, verletzen mich außerordentlich."

Diderot schildert sich auch selber. Die Riccoboni hatte ihm gesagt: Sie haben sehr viel Geist. „Ich?" erwiderte er; „man kann nicht weniger haben; aber ich habe etwas Besseres: Einfachheit, Wahrheit, Seelenwärme, meinen Kopf, der sich entflammt, Hang zum Enthusiasmus, Liebe zum Guten, Wahren und Schönen, eine Neiglichkeit leicht zu lächeln, zu bewundern, unwillig zu werden, mitzuleiden, zu weinen. Ich verstehe auch, mich mir selbst zu entfremden, ein Talent, ohne welches man nichts Brauchbares macht."

Die Riccoboni hatte ihm vorgeworfen, daß er die Einzelheiten, die Handgriffe ihrer Kunst nicht kenne. „Und", fährt Diderot fort, „ich will mich hängen lassen, wenn ich sie jemals erlerne. Ich soll aus der Natur herausgehen, um mich mit Vorrath zu versehen? Wo? In euern Schlupfwinkeln, wo alles gekämmt, zurechtgemacht, vorgerichtet, gekräuselt ist? Wie würde ich mir da misfallen! O, meine gute Freundin, wo ist die Zeit, als ich reiches Haar hatte, das im Winde wallte? Morgens, wenn der Hals meines Hemdes offen war und ich meine Nachtmütze abnahm, fiel es mir in großen nachlässigen Locken auf recht glatte und weiße Schultern herab. Meine Nachbarin stand frühzeitig von der Seite ihres Mannes auf, öffnete die Vorhänge ihres Fensters, berauschte sich an diesem Schauspiel und ich merkte es wohl. So verführte ich sie quer über die Straße weg. Bei ihr, denn man nähert sich endlich, hatte ich Reinheit, Unschuld, einen

sanften, aber einfachen, bescheidenen, wahren Ton. Alles ist dahin! Die blonden Haare sowol als die Reinheit und Unschuld! Es bleibt mir nur das Gedächtniß und der Geschmack, die ich in meine Werke übergehen zu lassen strebe."

Zuletzt kommt Diderot darauf zurück, daß er in einer Gattung schreibe, welche Voltaire zärtlich, tugendhaft und neu genannt habe und von welcher er behaupte, daß sie die einzig wahrhafte sei. Obwol nun diese Behauptung einseitig ist, so hat sie sich doch insofern bewährt, daß der herrschende Geschmack auf der Bühne keine andere Gattung mehr begünstigt als das bürgerlich romantische Schauspiel. Welche Dramen haben jetzt bei den Franzosen Erfolg? Große Tragödien? Nein. Große Komödien? Noch weniger. Was schreiben Scribe, Dumas, G. Sand, Augier, Feuillet? Dramen ganz im Diderot'schen Sinn und zwar in Prosa. Eine „Lucrèce" in Versen, wie die von Ponsard, wird im Théâtre français ein paar mal bewundert, verfällt dann den Literarhistorikern, verschwindet aber für immer von der Bühne, während ein Stück wie Feuillet's „Homme de fer" über alle Theater wandert.

Und wie ist es noch jetzt in Deutschland? Was schreiben die Birch-Pfeiffer, Laube, Gutzkow, Brachvogel? Bürgerliche Schauspiele, die bald ins Lustspiel, bald ins Trauerspiel hinüberschwanken, aber vom Hochtragischen wie vom Hochkomischen sich fern halten. Nicht die Erhabenheit des Idealismus, sondern das Mittelmaß des Realismus, d. h. Diderot, herrscht bei uns noch immer, nachdem wir einen Jünger, Iffland, Schröder, Kotzebue, Raupach gehabt haben. Es ist auch im Drama die Genremalerei, welche die andern Gattungen verdrängt und zur Ausnahme gemacht hat.

Der Bruch Rousseau's mit Diderot. 1757.

Während dieser für Diderot durch die Stellung, die er zum französischen Theater einnahm, so bewegten Zeit spielten zugleich in seinem privaten Leben verhängnißvolle Geschichten, welche auf das tiefste darin eingriffen.

Er hatte nämlich, etwa seit 1755, ein Fräulein, Sophie Voland, kennen gelernt, das ihn durch Liebenswürdigkeit und Geist unwiderstehlich anzog. Weil wir aber erst von 1759 ab durch seine Briefe an sie eine bestimmtere Vorstellung ihres Verhältnisses haben, werden wir auch erst später davon sprechen.

Sodann aber fällt in diese Zeit die Geschichte des Bruchs zwischen ihm und Rousseau, sowie seine Bekanntschaft mit Frau von Epinay. Auf diese müssen wir weitläufiger eingehen, weil sie ein Gegenstand geworden ist, der von entgegengesetzten Standpunkten her so verschiedenartig aufgefaßt und dargestellt worden ist, daß man verzweifeln möchte, die wirkliche Wahrheit herauszufinden. Ein Hauptgrund für diese Schwierigkeit liegt in den „Confessions" von J. J. Rousseau. Sie wurden zuerst unvollständig 1782, dann vollständig 1787—89 veröffentlicht. Sie sind bekanntlich so interessant geschrieben, daß sie noch jetzt, wenigstens in ihrer ersten Hälfte, unwiderstehlich fesseln. Da Rousseau den Anspruch der strengsten Wahrhaftigkeit macht und demselben auch dadurch zu genügen scheint, daß er selbst widrige Abscheulichkeiten seines eigenen Betragens, ja Verbrechen, einzugestehen nicht zögert, so müssen sie den Leser für sich einnehmen, und so ist es denn gekommen, daß die meisten Biographien Rousseau's im Grunde nichts als Auszüge aus seinen Bekenntnissen sind. Hierdurch hat Rousseau einen großen Vortheil vor seinen Gegnern vorausgehabt, weil er die Auffassung, die er von ihnen hatte, dem großen Publikum einimpfte, sodaß dieselbe im allgemeinen noch gegenwärtig, selbst in Frankreich, die herrschende ist. Dies gilt vorzüglich von seinem Verhältniß zu Grimm, Diderot und Frau von Epinay. Es sind dies die drei Menschen, mit denen

er in der innigsten Vertrautheit gelebt hatte und die er in seinen Bekenntnissen beschuldigt, ihm untreu, sogar feindselig geworden zu sein, während er seinerseits keine Veranlassung zum Bruch mit ihnen gegeben zu haben behauptet.

Bald nach dem Erscheinen der „Confessions" hatte Ginguené Briefe über dieselben herausgegeben, in denen er Rousseau apotheosirte. Laharpe, kein Freund Diderot's, deckte im „Mercure de France" (1792) durch eine ausführliche Analyse die Ungerechtigkeiten auf, deren Ginguené, um Rousseau zu vertheidigen, gegen Voltaire, d'Alembert, Frau von Luxembourg, Choiseul, Diderot und David Hume sich schuldig gemacht hatte. Aber diese Kritik als ein Journalartikel erregte nur eine sehr vorübergehende Beachtung in einer Zeit, in welcher die Französische Revolution die Anerkennung Rousseau's als eines ihrer intellectuellen Urheber, wie Mercier in einer besondern Schrift darthat, bis auf den Gipfel hob. Rousseau blieb der arme, der edle, der unglückliche, der verkannte, der von tückischen Feinden, die einst seine Freunde zu sein geschienen hatten, verfolgte große Mann, wie er selber sich geschildert hatte.

In Leipzig erschien 1792 eine Schrift in zwei Bänden: „Ueber Rousseau's Verbindungen mit Weibern", von einem Unbekannten, der zwar ein großer Bewunderer Rousseau's war, indessen doch Grimm, Diderot und die Epinay gerechter beurtheilte, als es seitdem Ton geworden. Es scheint jedoch, als sei diese ernste, für Rousseau wohlmeinende, ihn oft entschuldigende, jedoch auch in Ansehung seiner Schwächen und Vorurtheile freimüthige Schrift wenig bekannt geworden.

Bis zum Jahre 1818 galt daher die eigene Auffassung Rousseau's von sich fast ohne allen Widerspruch. In diesem Jahre gab Brunet in drei Bänden die Memoiren und Briefe der Frau von Epinay heraus, welche den Bruch Rousseau's mit seinen Freunden auch von der andern Seite her erzählten und eine Menge neuer Einzelheiten und neuer Zeugnisse beibrachten. Sie erregten in Frankreich einen wahren Sturm. In sechs Monaten wurden drei Auflagen vergriffen. Man nahm Partei für und gegen. Sofort bemühte sich ein großer Verehrer Rousseau's, Musset-Pathay, die Autorität der neuen Documente durch eine eigene Kritik zu verdächtigen und ihre Wirkung 1821 durch eine ausführliche Schrift über das Leben und die Werke Rousseau's in zwei starken Bänden zu entkräften. Der Erfolg dieser unbedingten Apologie, in der alle etwaige Schuld Rousseau's seiner Therese aufgebürdet wird, war glänzend, denn von hier ab sehen wir bei den Franzosen wie bei uns die Memoiren der Frau von Epinay gleichsam vergessen und die Rousseau'sche sentimentale Auffassung Rousseau's

wiederhergestellt, obwol der Bibliothekar Barbier Laharpe's Entgegnung an Ginguené 1823 wieder abdrucken ließ und die Authenticität der Epinay'schen Memoiren bestätigte. So blieb der Stand der Sache, bis St.-Marc Girardin in einem Cursus von öffentlichen Vorträgen über Rousseau, die er auch 1854 in der „Revue des deux Mondes" abdrucken ließ, den Beweis zu führen suchte, daß Rousseau durch seine Leidenschaft für die Gräfin von Houdetot in eine an Wahnsinn grenzende Krankhaftigkeit des Gemüths verfallen sei, von welcher jener Bruch die Folge gewesen. Hiergegen konnte man eigentlich nichts mehr aufbringen. Der größte Kenner der Geschichte der französischen Literatur im 18. Jahrhundert, Ste.-Beuve, hat daher auch in verschiedenen Artikeln seiner „Causeries du lundi" über Rousseau, Diderot, Grimm und Frau von Epinay, gegen alle Gerechtigkeit zu üben gesucht. Er hat die Version der urkundlichen Zeugnisse, die in den Memoiren der Frau von Epinay vorkommen, für echter erklärt, als die Abweichungen, die von ebendenselben sich in den Copien der Rousseau'schen Schriften finden. Dennoch ist es möglich gewesen, daß Génin in seinen „Oeuvres choisies de Diderot, précédées de sa vie" (2 Thle., Paris 1856) alle diese Untersuchungen ignorirt und die alten Rousseau'schen Fabeln von neuem vorgetragen hat. Génin's Artikel ist auch in die neue Ausgabe der „Biographie générale" übergegangen. In Deutschland ist natürlich von diesen kritischen Arbeiten noch viel weniger bekannt geworden.

Bei dem ersten Blick auf diese Periode in Diderot's Leben möchte man, wie seine Tochter in ihrer Denkschrift desselben, ausrufen, daß sie ein Gewirr sei, aus welchem der Teufel selber nicht klug werden könne. Geht man auf die vorliegenden Zeugnisse selber ein, so fühlt man sich verlockt, bald für, bald gegen Partei zu nehmen, denn jede Person, die in diesem Drama spielt, weiß so lebhaft, so anziehend, so überzeugend für sich zu sprechen, daß man, nur mit ihr beschäftigt, geneigt ist, auch nur ihr ausschließlich recht zu geben. Die Kunst, seine Gefühle zu beobachten, zu zergliedern und zu schildern, war damals zu einer außerordentlichen Virtuosität gelangt. Aber wir müssen diese Versuchung zu überwinden und uns über die Personen und ihre Berichte zu stellen suchen, indem wir durch Vergleichung das objectiv Wahre aus der rednerischen Umhüllung zu sondern und den jedesmaligen Affect, der die Briefe dictirt hat, zu begreifen und demgemäß auf seinen richtigen Werth zurückzuführen bemüht sind.

Wir werden jedoch nicht verständlich sein können, ohne nicht über das Leben der Frau von Epinay einige Worte vorangeschickt zu haben, denn diese Frau ist es eigentlich, welche die ganze Krisis zwischen Rousseau,

Grimm und Diderot, ohne es zu wollen, herbeiführte. Sie war die Tochter der Frau von Esclavelles, einer sehr frommen Dame, die in ihr eine gewisse Sorglichkeit und Furchtsamkeit erzog. Noch sehr jung heirathete sie aus Zuneigung Herrn von Epinay, den ältesten Sohn des Herrn von Bellegarde. Aber nach den ersten Jahren der Ehe, in denen sie einen Sohn und eine Tochter gebar, überließ sich Herr von Epinay einem sehr ungeregelten, verschwenderischen Leben außer dem Hause, vernachlässigte seine junge Frau und knüpfte Verbindungen mit Schauspielerinnen und Tänzerinnen an. Frau von Epinay wurde sehr unglücklich und wollte durch einen Sprung aus dem Fenster sich tödten. Durch den Zufall, daß ihr kleiner Sohn ihr Vorhaben unterbrach, ward sie davon zurückgehalten. Sie machte die Bekanntschaft eines Fräuleins d'Ette, das einen sehr intriguanten Charakter hatte. Ohne Vermögen, lebte sie mit einem Chevalier Valory im Concubinat. Diese gefährliche Person wußte lange Zeit die Epinay zu beherrschen, bis diese sich über ihr Betragen aufklärte und sich von ihr befreite. In der Leere ihres Herzens, nachdem sie von der Gleichgültigkeit ihres Mannes sich schmerzlichst überzeugt hatte, wandte sie sich dem Stiefsohn der Generalpachterin Dupin, Herrn von Francueil, zu, der ebenfalls unglücklich verheirathet war, denn seine Frau war wahnsinnig. Frau von Epinay hatte das Unglück, von ihrem Mann, ohne es zu wissen, mit der Syphilis angesteckt zu werden und damit auch ihren Geliebten anzustecken, der dadurch dem Tode nahe gebracht ward. Zehn Jahre hindurch bestand ihr Verhältniß zu Francueil, als dieser sich in eine andere Dame verliebte. Doch söhnten sie sich wieder aus und verwandelten ihre Liebe in eine aufrichtige Freundschaft, welche sie das ganze Leben hindurch einander bewahrten.

Durch Francueil wurde sie mit Rousseau bekannt, den sie mit einer Art mütterlicher Zärtlichkeit zu patronisiren liebte und ihn, seiner häufigen Mislaunen halber, ihren Bären zu nennen pflegte. Ihr Schwager, de Jully, hatte sich mit einem Fräulein Lebrun verheirathet. Diese führte sie bei der Schauspielerin Quinault ein, bei welcher sie die Bekanntschaft des Prinzen von Conti, des Marquis von Lambert, des Akademikers und Historiographen Duclos und des Musikers Jolyot, des Geliebten ihrer Schwägerin Lebrun, machte.

Duclos machte durch seinen Geist einen großen Eindruck auf Frau von Epinay. Von seiner cynisch geistreichen Art zu sprechen hat sie ein sehr anschauliches Gemälde in der Schilderung einer jener witzsprudelnden Unterhaltungen gegeben, in deren Ausgelassenheit, nach Entfernung der Bedienten, die Diners der Mademoiselle Quinault überzugehen pflegten.

Duclos aber wollte sie beherrschen und die Rechte eines Freundes bis zur Tyrannei ausdehnen. Die Roheit, mit welcher er dies that, zwang sie endlich zum Bruch mit ihm, und Duclos, der mit ihrem Mann in Umgang blieb, hatte nun die Schwäche, sie zu verleumden und sich sogar, was eine Lüge war, ihrer Gunst in ziemlich brutaler Weise zu rühmen. Er war es, welcher Diderot von Frau von Epinay die Vorstellung eines Blaustrumpfs und einer intriguanten Koketten beibrachte; eine Vorstellung, die er lange nicht überwinden kannte.

Die Musik gab die Veranlassung, daß Rousseau seinen Freund Grimm in das Haus der Frau von Epinay einführte. Das bestimmte, ruhige, an sich haltende Wesen Grimm's, der denn doch auch wieder höchst anziehend und gehaltvoll zu sprechen wußte, verfehlte nicht, auf sie sehr günstig zu wirken, sowie umgekehrt ihre anmuthige Erscheinung und geistvolle Unterhaltung ihn fesselten. Rousseau beschreibt sie in seinen „Bekenntnissen" allerdings recht geflissentlich als eine Frau, die nicht schön gewesen sei, und macht dabei die für seine Sinnlichkeit charakteristische Bemerkung, daß Frau von Epinay keinen Busen gehabt habe. Ihre Brust sei so platt gewesen wie seine Hand, und einem Frauenzimmer ohne Busen habe er auch niemals ein Herz zutrauen, auch nie in ein solches sich verlieben können. Dennoch hatte er ihr lange genug den Hof gemacht und sie als seine einzige Freundin gepriesen. Die nähere Beziehung zwischen Grimm und Frau von Epinay wurde durch einen eigenthümlichen Vorfall vermittelt. Eine Stiefschwester von ihr wurde an einen Grafen von Houdetot verheirathet, der seinem Schwager, Herrn von Jully, große Vorschüsse machte. Als nun dessen Frau, die Lebrun, plötzlich sehr krank und von Frau von Epinay gepflegt wurde, bat sie dieselbe in ihrer Todesstunde, doch sofort, als sie gestorben, ein Pack Papiere aus ihrem Schreibschrank zu verbrennen, was diese auch that, ohne sich um den Inhalt zu kümmern. Sie vermuthete wol, daß es Briefe von ihrem Geliebten Jolyot waren, durfte aber diese Vermuthung der Ehre ihrer Schwägerin halber nicht äußern. Als nun Graf Houdetot die Rückzahlung seiner Vorschüsse forderte, behauptete Herr von Jully, daß seine Frau im Besitz der Rechnungen gewesen sei, aus denen die Höhe des Betrags hervorgehe. Aber diese Rechnungen waren nicht zu finden und er weigerte sich daher, zu bezahlen. Frau von Epinay gestand, auf Bitten ihrer Schwägerin Papiere verbrannt zu haben, jedoch ohne zu wissen, was sie enthielten. Sofort erhoben sich gegen sie die unwürdigsten Beschuldigungen, die gemeinsten Verdächtigungen. Man schenkte ihren Aussagen keinen Glauben und wußte endlich ganz genau ihr Complot mit Herrn von Jully und seiner Frau auszumalen, den Grafen von Houdetot

um die ansehnliche Summe zu betrügen. Als nun eines Mittags an der Tafel des Barons von Friesen, dessen Secretär Grimm damals war, in diesem übeln Sinn von Frau von Epinay gesprochen wurde, warf derselbe einem der Anwesenden, der sich für die Ehre der Damen vorzüglich beleidigend ausgesprochen hatte, eine Herausforderung zu und schlug sich sofort mit ihm im Garten hinter dem Hause, wobei er leicht verwundet ward. Von diesem Vorfall wurde nun wieder ebenso viel gesprochen als einst über Grimm's Krankheit, nachdem die Sängerin Fel seine Liebe zurückgewiesen. Frau von Epinay konnte nicht umhin, ihm ihren Dank auszusprechen, und nannte ihn seitdem ihren Ritter. Von diesem Augenblick an wurde ihr Verhältniß ein inniges. Ihre Mutter, eine höchst würdige Dame, und ihre Kinder, um deren Erziehung Grimm sich ernstliche Mühe gab, theilten diese Innigkeit, und Grimm blieb bis zum Tode der Frau von Epinay ihr treuer Freund, mit dessen charaktervoller Hülfe sie sich inmitten der sittlichen Zerrüttung, in welche ihr Mann sich verloren hatte, eine feste und achtungswerthe Stellung begründete. Sie starb 1783.

Jene Schmach aber, als ob sie ein gemeines Verbrechen begangen, sollte glücklicherweise bald von ihr genommen werden. Frau von Jully hatte nämlich jene vermißten Papiere auf einer Reise einem Freunde ihres Mannes übergeben, der, als er auch verreisen mußte, sie bei Herrn Felix, dem Intendanten eines ihm befreundeten Herzogs, niedergelegt hatte. Durch einen Brief jenes Freundes an Herrn von Jully wurde alles aufgeklärt. Sofort sprang das Publikum wieder zur entgegengesetzten Meinung über, und Frau von Epinay hatte längere Zeit die widrigsten Versicherungen zu vernehmen, wie man keineswegs ihr eine solche Abscheulichkeit zugetraut habe. Sie mußte diese Versicherungen von Leuten hören, die am tiefsten von ihrer Schuld überzeugt zu sein geschienen und am lautesten darüber geklatscht hatten.

Daß Diderot, seitdem sein Freund Grimm sich mit Frau von Epinay in eine ernste Verbindung eingelassen, ein großes Interesse an ihr nahm, ist begreiflich. Zuweilen begegnete er ihr auch persönlich im Holbach'schen Hause. Baron Holbach hatte das Landhaus Chevrette, welches Herrn von Epinay gehörte, kaufen wollen und war deshalb, es zu besichtigen, mehrfach hinausgekommen. Diderot hinderte den Kauf, weil er schwor, nie einen Fuß in das Haus zu setzen, wo er, da es unweit des Schlosses Epinay, nicht würde vermeiden können, sich öfter mit einer so infernalen Frau zu berühren. Als Holbach's Frau, eine Tochter des Finanzpachters d'Aine, starb, heirathete er deren Schwester, welcher Frau von Epinay bei ihrer ersten Niederkunft Beistand leistete. Sie besuchte Baron Holbach öfter

auf seinem schönen Landsitz Grandval. Wenn Diderot sich bei solchen Gelegenheiten mit ihr berührte, war er artig, aber kühl gegen sie gewesen und vermochte die Misvorstellungen, welche Duclos und Rousseau ihm von ihr gegeben, lange nicht abzustreifen. Er hielt sie für keine rechtschaffene Frau, und sie kränkte sich lange im stillen über das nach Verachtung schmeckende Betragen Diderot's. Erst durch den Bruch Rousseau's mit ihr gewann er eine andere Auffassung von ihr, wurde ihr Freund, besuchte sie oft in der Stadt wie auf dem Lande und blieb bis zu ihrem Tode 1783 mit ihr in einem schönen freundschaftlichen Verkehr. Mehrere Jahre hindurch gehörte auch der neapolitanische Abbé Galiani zu diesem engsten Kreise, in welchem Grimm scherzweise, weil er immer auf einem Strohstuhl saß, der stroherne Philosoph hieß. Die Memoiren und Briefe der Frau von Epinay gingen in den Besitz Grimm's über, der, als er Frankreich verließ, sie dem Herrn Lecourt de Villière übergab, aus dessen Nachlaß die Erben sie durch Brunet 1818 in Paris veröffentlichen ließen. Frau von Epinay schrieb auch ein pädagogisches Werk: „Les conversations d'Émilie", welches 1783 den Preis bei der Französischen Akademie davontrug. Ihr Briefwechsel mit dem witzigen Galiani, der im schönen Neapel doch Paris nicht vergessen lernte, und den Tod seiner hochverehrten Freundin nicht lange überlebte, erschien 1818 zu Paris sowol nach dem Original als nach einer Copie. Es erhellt aus ihm, daß Geist und Charakter bei ihr trotz ihrer schwankenden Gesundheit mit den Jahren — sie war 1725 geboren — immer gewachsen sind und daß sie sich über die mancherlei Entbehrungen, denen sie sich noch im Alter unterwerfen mußte, z. B. Abschaffung der Equipage, mit wahrhaft philosophischem Humor in liebenswürdiger Heiterkeit hinwegsetzte. Voltaire nannte sie wegen ihres starken Geistes und ihrer schwächlichen Gesundheit einen Adler in einem Gazekäfig.

Rousseau war durch Herrn von Francueil mit dem Hause Epinay schon lange in Verkehr gewesen, als er 1754 mit Gauffecourt nach Genf reiste und dort, wie bekannt, sich nicht nur mit Emphase wieder zum Bürger dieser Republik machte, sondern auch, um wieder ein ganzer Genfer zu sein, von der römisch-katholischen Kirche in die protestantische zurücktrat. Zwar kehrte er von Genf nach Paris zurück, allein, wie man glauben mußte, nur, um später ganz nach seiner Vaterstadt, die ihn so sehr ausgezeichnet hatte, überzusiedeln. Sein Freund, der berühmte Arzt Tronchin, bemühte sich daher, ihm in Genf eine ehrenvolle Stellung zu schaffen, die ihm ein hinlängliches Einkommen sicherte, ohne ihm die Muße zu eigenen Productionen zu rauben. Das Amt eines Stadtbibliothekars schien ganz diesen Forderungen zu entsprechen, und es wurde Rousseau angeboten.

Allein die Uebernahme bestimmter Pflichten war niemals nach seinem Geschmack, denn Unabhängigkeit als die Möglichkeit, ein Leben gänzlich nach seinen Wünschen und Neigungen zu führen und sich jeden Augenblick nach seiner Laune zu beschäftigen, ohne jemand über sein Thun Rechenschaft geben zu müssen, ging ihm über alles. Er lehnte daher das Anerbieten ab, ohne deshalb seine Rückkehr nach Genf aufzugeben.

Indessen eilte er mit dieser nicht. Seine Schrift über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, die inzwischen gedruckt war, hatte nämlich in Genf keineswegs die enthusiastische Aufnahme gefunden, die er erwartet hatte, und sein größter Nebenbuhler, Voltaire, hatte sich an den Ufern des Genfersees ein prachtvolles Landhaus, Les Délices, gekauft. Jene Kälte seiner Landsleute und diese Nähe des sarkastischen Voltaire beengten ihn, weshalb eine gewisse mittlere und abwartende Stellung ihm als die bequemste erscheinen mußte. In dieser Lage machte ihm, bis er als Bürger von Genf, wie er sich öffentlich unterschrieb, über seine Rückkehr dorthin entschieden haben würde, Frau von Epinay das Anerbieten, zu ihr auf das Land in der Nähe ihrer Villa La Chevrette zu ziehen. Zu dieser gehörte ein Häuschen mit einem großen Garten, welches so reizend lag, daß Rousseau einst gegen seine Freundin geäußert hatte, wie glücklich es ihn machen würde, darin sich selbst leben zu können. Sie nahm diesen Wunsch wieder auf. Rousseau machte, wie immer in solchen Fällen, eine Menge kleiner Schwierigkeiten, damit der Fortgang von Paris nicht sowol als eine Folge seines Verlangens, vielmehr als das Geschenk seiner Nachgiebigkeit gegen den Wunsch anderer erscheinen sollte. Es lag einmal in seiner Natur, Handlungen, die ganz und gar von seinem Egoismus ausgingen, doch als ein Opfer der Gefälligkeit und Freundschaft gegen andere hinzustellen.

Im April 1756 bezog er das Häuschen, die sogenannte Hermitage, welches Frau von Epinay im Innern nett und behaglich hatte zurichten lassen. Er war zuerst entzückt von demselben und schlürfte Freiheit und Einsamkeit sowie die Schönheit der Natur mit langen wonnigen Zügen in sich. Herr und Frau von Epinay gaben ihm Noten abzuschreiben, kauften und verkauften Bücher von ihm, die er nicht mehr brauchte, und sorgten für seine Möbel, seine Speisekammer und unter der Hand für Theresens Kleidung. Rousseau hatte jedoch nicht nur diese, sondern auch ihre Mutter bei sich, die über achtzig Jahre alt war. Den Vater Theresens hatte man in einem Hospital von Paris untergebracht, wo er bald darauf starb. Therèse war eine gemeine, klatschsüchtige und bedürfnißvolle Person, die beständig Schulden machte und die Freunde Rousseau's, der nichts davon erfahren sollte, in Contribution setzte. Sie war es, die alle seine socialen

Verhältnisse hinter seinem Rücken durch ihre Geschwätzigkeit verdarb, ihn aber, wenn die übeln Folgen hervortraten, durch Lügen aller Art zu ihrem Vortheil zu bereden wußte. Die alte Mutter Levasseur war nicht viel besser, leistete jedoch, da sie gebildeter war, Rousseau manche Dienste. Er konnte ihr z. B. dictiren. Diderot und Grimm hatten ihr aus Mitleiden eine Jahresrente von 400 Francs zugesichert, Rousseau jedoch, um ihn nicht zu kränken, hiervon nichts wissen lassen. Von Zeit zu Zeit mußte die Levasseur oder ihre Tochter deshalb zu ihnen kommen, das Geld abzuholen. Diese Gänge bemerkte Rousseau endlich. Da er aber den wahren Grund nicht kannte, so bildete er sich in seinem Mistrauen ein, daß Grimm und Diderot die Frauenzimmer nach seinen Heimlichkeiten ausfragten, ihn durch sie überwachen ließen und ihn in Abhängigkeit von sich erhalten wollten. Dies war der erste düstere Schatten, der auf ihre Freundschaft fiel.

Als der Winter herannahte, als Frau von Epinay sich anschickte, ihr Landhaus zu verlassen, fingen Therese und ihre Mutter an, die Einsamkeit und Langeweile in dem Gartenhause zu fürchten. Rousseau hatte selber Besorgnisse über seine Sicherheit geäußert und gebeten, daß ein zuverlässigerer Gärtner als der bisherige, der den Garten bestahl und das Obst nach Montmorency verkaufte, angenommen würde und im Hause schlafen sollte. Zugleich schaffte er sich Waffen an. Seine Gouvernanten, wie er selber Therese und ihre Mutter zu nennen pflegte, beschwerten sich bei Diderot, daß sie den Winter über außerhalb Paris zubringen sollten, und die Alte namentlich klagte, daß sie mit ihren Gebrechlichkeiten dann ohne alle ärztliche Hülfe sein würde. Gegen Rousseau schwiegen sie und heuchelten Zufriedenheit, weil er fürchterlich zu toben anfing, wenn sie von der Rückkehr nach Paris sprachen. Er bedrohte sie, sich dann ganz von ihnen trennen zu wollen. Grimm hatte von Anfang an Rousseau's Einsiedelei für einen Misgriff gehalten, den Frau von Epinay gemacht habe, weil die Einsamkeit seiner Hypochondrie zu viel Nahrung geben und ihn in seinen Launen und Absonderlichkeiten zu sehr bestärken würde. Er tadelte sie deshalb, weissagte ihr viel Ungelegenheit, welche sie darüber zu erdulden haben würde, und empfahl ihr für ihr Benehmen gegen Rousseau zurückhaltende Entschiedenheit. Er mußte sie aber verlassen, weil er nach dem Beginn des Siebenjährigen Krieges auf Anordnung des Herzogs von Orleans dem Marschall d'Estrées als Secretär zu folgen hatte und erst am Ende des Sommers 1757 nach Paris zurückkehrte. Diderot schrieb daher an Rousseau, ihn dahin zu vermögen, für den Winter nach Paris zurückzukommen, wenn er nicht, wie er sich in seiner pathetischen Heftigkeit ausdrückte, der Mörder der alten Frau werden wollte. Ueber diesen Brief

gerieth Rousseau außer sich, wie sein Brief darüber an Frau von Epinay vom 13. Dec. 1756 zeigt, worin er sich schon bitter über die Stadtphilosophen beschwert, namentlich über Grimm. Von Diderot sagt er, daß sein Brief auch Scherze enthalte; „er wird ein Barbar mit Leichtfertigkeit; man sieht, daß er sich civilisirt".

Bis zu diesem Augenblick hin läßt sich eigentlich nichts nachweisen, was Rousseau gegen Diderot zu verstimmen vermocht hätte. Wir finden bis dahin in den Vorreden zu den einzelnen Bänden der Encyklopädie, in dieser selbst, in der „Correspondance" Grimm's, seiner stets mit höchster Anerkennung in einem Ton gedacht, der ihn als einen vollkommen gleich Strebenden mit unbedingtem Vertrauen erscheinen läßt. Während des Jahres 1756 war die Verbindung zwischen Rousseau und Diderot eine seltenere geworden, denn der letztere hatte mit Frau von Epinay noch gar keinen Umgang. Grimm that nichts, sie einander zu nähern. Frau von Epinay hatte von Diderot zwar durch Grimm eine hohe Meinung, war aber nicht abgeneigt, ihn für einen zwar geistreichen, jedoch schlechten Menschen zu halten. Er hatte viel zu thun; Eisenbahnen und Omnibus gab es noch nicht; der Verkehr war daher für Personen, die nicht selber Wagen und Pferde besaßen, bei einer so weiten Entfernung, schwierig. Diderot versprach Rousseau öfter, zu kommen, hielt aber häufig nicht Wort. Dies ist ein Vorwurf, den Rousseau ihm mit großer Verdrießlichkeit macht, allein kein Umstand, der sie einander im Innern entfremdet hätte. Wir sehen daher auch, daß, wenn Rousseau einmal wieder einen Tag mit Diderot zugebracht hat, er davon ganz entzückt ist und der Frau von Epinay von den köstlichen Stunden schreibt, die er mit ihm genossen. Er hatte sich gewöhnt, von Diderot als Kritiker sich berathen zu lassen, und ihm die Anfänge seiner „Julie" mitgetheilt. Diderot hatte sie fast zwei Monate liegen lassen und ihm dann die Bemerkung gemacht, daß der Stil zu wortreich, zu luxuriös sei. Er schickte ihm Anfang Februar ein Exemplar seines „Fils naturel" in alter Cordialität. Hierauf muß Rousseau geantwortet und zwar seinen Beifall über das Stück, das ihn rührte, aber auch sein Misfallen über die Meinung Diderot's von dem Zusammenhang zwischen Einsamkeit und Schlechtigkeit, worin er eine Anspielung auf sich fand, ausgesprochen haben. Wir werden über diesen Punkt weiter unten sprechen.

Rousseau sagt in seinen „Confessions", daß er durch das, was Diderot habe drucken lassen, härter, als durch alles, was er sonst von ihm zu leiden gehabt, verwundet worden sei. Er habe ihm geschrieben und sich mit solcher Schonung und Zartheit gegen ihn beklagt, daß das Papier von

seinen Thränen benetzt wurde und daß er auch wol Thränen hätte entlocken sollen. Hierauf habe ihm Diderot zu seinem Erstaunen Folgendes geantwortet:

„Es ist mir sehr angenehm, daß mein Buch Ihnen gefallen, daß es Sie gerührt hat. Sie sind über die Säulenbewohner nicht einerlei Meinung mit mir? Nun so sagen Sie über diese Leute so viel Gutes, als Ihnen gefällt; Sie werden der einzige auf der Erde sein, an welchen ich alsdann dabei denke. Es wäre hierüber noch gar vieles zu sagen; man kann mit Ihnen aber nicht sprechen, ohne Sie böse zu machen. Eine Frau von achtzig Jahren u. s. w. Man hat mir einen Ausdruck aus einem Briefe des Sohnes der Frau von Epinay erzählt, der Ihnen entweder viel Schmerz verursacht haben muß, oder ich kenne das Innerste Ihres Wesens sehr schlecht."

Diese von Rousseau aufbehaltenen Zeilen könnten den Tadel, den Rousseau darüber äußert, vielleicht zu verdienen scheinen, wenn Diderot nicht in ihnen selbst den Grund seiner Kürze angäbe, daß es nämlich umsonst sei, Rousseau viel zu entgegnen, weil man ihn nur damit aufbringe. Sehr richtig wollte er sich lieber mündlich mit ihm aufs Reine bringen und ihn besuchen. Auf diese Anmeldung seines Besuchs für den Sonnabend schrieb ihm Rousseau am Mittwoch von der Hermitage im Januar, wie Musset-Pathay annimmt, 1757 folgenden Brief:

„Wenn Sie Verpflichtungen eingehen, so wissen Sie sehr wohl, daß Sie Frau, Kind und Dienstboten haben u. s. w. Dennoch hören Sie nicht auf, sie zu nehmen, als ob nichts Sie zwänge, denselben nicht nachzukommen. Es ist wahr, daß, wenn Sie zu kommen versprochen haben, ich darüber murre, Sie vergeblich zu erwarten, und daß, wenn Sie mir ein Rendezvous geben, ich Sie ohne Ausnahme fehlen sehe. Das, denke ich, ist das größte Leid, welches ich Ihnen im Leben gemacht habe.

„Sie haben sich nicht geändert? Schmeicheln Sie sich nicht damit. Wären Sie immer das gewesen, was Sie sind, so habe ich Mühe zu glauben, daß ich Ihr Freund geworden wäre; wenigstens bin ich sicher, daß Sie nicht der meinige geworden sein würden.

„Sie wollen Sonnabend zur Hermitage kommen? Ich bitte Sie, es nicht zu thun; ich bitte Sie inständigst darum. In der Stimmung, worin wir beide sind, ist es nicht gut, sich so bald zu sehen, denn es hat wol den Anschein, daß dies unsere letztere Zusammenkunft sein würde, und ich will eine Freundschaft, die mir theuer ist, dieser Krisis nicht aussetzen. Es ist nicht die Rede von meinem Werk, und ich bin nicht mehr im Stande, davon zu sprechen, daran zu denken. Vielleicht wär' es Ihnen genehm,

krank zu werden, um das Vergnügen zu haben, mir die Krankheit zum Vorwurf zu machen und mich doppelt zu kränken. Bei unsern Zwistigkeiten sind Sie immer der Angreifer gewesen. Ich bin sehr sicher, Ihnen nie ein anderes Uebel zugefügt zu haben, als dasjenige, was Sie mir anzuthun beliebten, nicht geduldig genug zu ertragen. Und ich gestehe, daß ich darin unrecht hatte. Ich war glücklich in meiner Einsamkeit; Sie haben sich vorgenommen, mein Glück zu stören, und Sie erreichen diesen Zweck vortrefflich. Ueberdem haben Sie gesagt, daß nur der Schlechte allein sei, und, um Ihre Sentenz zu rechtfertigen, muß ich es um jeden Preis werden. Philosophen! Philosophen!

„Nein, ich werde dem Himmel nicht vorwerfen, mir Freunde gegeben zu haben, aber ohne Frau von Epinay fürchte ich, ihm vorwerfen zu müssen, mir keine gegeben zu haben. Uebrigens bestreite ich ihre Nützlichkeit nicht; vormals dienten sie, mir das Leben angenehm, gegenwärtig, mir es verhaßt zu machen.

„Was das unmenschliche Sophisma betrifft, was Sie mir vorwerfen, so thun Sie wohl, leise davon zu sprechen. Für Ihre Ehre könnten Sie nicht leise genug davon sprechen. Möge Gott Sie schützen, ein Herz zu haben, welches das Ihrer Freunde so ansähe. Ich fange an, über Madame Levasseur Ihrer Meinung zu sein; sie wird sich in Paris besser befinden; ich kann sie dort nicht im Wohlleben halten, aber ich werde ihr alles geben, was ich habe; ich werde alles verkaufen; sollte ich etwas verdienen, so soll sie den Gewinn haben. Sie hat Kinder in Paris, welche sie pflegen können; genügen sie nicht, wird die Tochter ihr folgen. In all diesem werde ich weder für mein Herz noch für meine Freunde genugthun. Was aber auch geschehe, ich will die Freiheit meiner Person nicht aufgeben noch Ihr Sklav werden, sollte auch die Philosophie mir beweisen, daß ich es muß. Ich werde allein hier bleiben; ich werde Brot essen, Wasser trinken, ich werde glücklich und ruhig sein; Sie werden Madame Levasseur haben und ich werde bald vergessen sein. Ich glaube dem Gelehrten, d. h. dem Sohn eines Generalpachters, geantwortet zu haben, daß ich die Armen, die er auf dem Walle gesehen und die auf meinen Pfennig warteten, nicht bedauerte, weil er sie offenbar reichlich entschädigt hätte, daß ich ihn zu meinem Vertreter machte; daß die Armen von Paris bei diesem Wechsel sich nicht zu beklagen haben würden; daß ich aber nicht leicht einen so guten Vertreter für die von Montmorency finden würde, die seiner viel benöthigter waren. Hier ist ein achtungswerther guter Alter, der sein Leben lang gearbeitet hat und der, da er es nicht mehr kann, nun fast Hungers stirbt. Mein Gewissen ist mit den 2 Sous, die ich ihm alle Donners-

tage gebe, zufriedener als mit 100 Liards, die ich allen Bettlern des Walles ausgetheilt hätte. Ihr andere Philosophen seid recht spaßig, die Stadtbewohner als die einzigen Menschen anzusehen, an welche euch euere Pflichten binden. Auf dem Lande lernt man die Menschlichkeit lieben und üben; in den Städten lernt man sie nur verachten. Ich habe Pflichten, deren Sklave ich bin, und deshalb will ich mir keine andern auferlegen, die nur das Vermögen rauben, sie zu erfüllen.

„Ich bemerke noch etwas, das mir wichtig ist, Ihnen zu sagen. Ich habe Ihnen nie ohne Rührung geschrieben und ich benetzte meinen letzten Brief mit meinen Thränen, aber endlich erstreckt sich die Trockenheit Ihrer Briefe bis zu mir. Meine Augen sind trocken und mein Herz schnürt sich zusammen, indem ich schreibe. Ich bin nicht im Stande, Sie zu sehen; kommen Sie nicht, ich beschwöre Sie. Ich habe nie meine Zeit befragt, nie meine Schritte berechnet, wenn meine Freunde meiner Gegenwart bedurften. Ich darf von ihnen denselben Eifer erwarten, aber hier ist nicht der Ort ihn anzuwenden. Haben Sie einige Achtung für eine alte Freundschaft, so kommen Sie nicht, sie einem unfehlbaren Bruch für immer auszusetzen. Ich schicke Ihnen diesen Brief durch einen Expressen, dem Sie meine Papiere versiegelt wieder zustellen können."

Dieser Brief wurde nicht abgeschickt. Rousseau ließ ihn nämlich Frau von Epinay lesen und ersuchte sie um ihre Meinung. Sie rieth ihm, den Brief zu unterdrücken und sich freimüthig mit Diderot, wenn er käme, auszusprechen. Dies geschah auch. Um so wichtiger aber ist der Brief, der sich erhalten hat, denn er enthält das ganze düstere Gemälde des Affects, in welchem sich Rousseau befand. Er enthält die ganze Basis, von welcher aus er die Philosophen, vor allem Diderot, anzusehen sich gewöhnte. Er wollte Freundschaft, Liebe, Gefühl, und er fand, wie er behauptete, in ihnen nur kalte, trockene, undankbare Menschen. So klagte er der Frau von Epinay. Wir müssen schon diesen ersten Brief Rousseau's an Diderot, den wir noch besitzen, und aus welchem Rousseau selbst in seinen „Bekenntnissen" die Stelle über die Almosen anführt, genauer betrachten. Was geht aus ihm hervor? Diderot muß von Rousseau beschuldigt worden sein, sich in seiner Freundschaft geändert zu haben, denn Rousseau erwähnt, daß Diderot gegen eine solche Meinung protestirt habe. Diderot wollte also seine Freundschaft festhalten. Rousseau hingegen kündigt ihm dieselbe mit gewundenen Worten geradezu auf.

Diderot will am Sonnabend zu ihm kommen, sich mit ihm auszusprechen. Rousseau schreibt vier Tage zuvor, daß er sowol als Diderot zu aufgeregt seien, sich sehen zu können; eine Zusammenkunft würde den Bruch

ihrer Freundschaft für immer zur Folge haben. Ich frage, wie konnte Rousseau zu solcher Erbitterung gegen Diderot kommen? Diderot schlug den richtigen Weg ein, sich mit ihm, dem alten Freunde, auszusprechen; Rousseau aber schneidet diesen Weg ab, wahrscheinlich im Vorgefühl, daß Diderot gegen seine Beschuldigungen recht behalten könnte. Denn worin fußten dieselben eigentlich?

Er erzählt in seinen „Confessions" die Sache so: „Bei dem Lesen der Art von Theorie der Dichtkunst in Gesprächen, welche dem «Fils naturel» angehängt ist, wurde ich überrascht und sogar in wirkliche Trauer versetzt, als ich unter mehrern unartigen, aber doch erträglichen Stellen auch den bittern und harten Ausspruch und zwar ohne alle Milderung traf: Nur der Schlechte sucht die Einsamkeit. Der Satz ist, wie mir scheint, sehr unbestimmt und bietet vorzüglich zweierlei Sinn dar, einen sehr wahren und einen sehr falschen, da es ganz unmöglich ist, daß ein Mensch, welcher allein ist und allein sein will, andern Schaden zufügen wolle oder könne. Der Ausspruch hätte also schon an und für sich einer Auslegung bedurft. Er bedurfte aber deren doppelt bei einem Schriftsteller, der, während er diesen Satz drucken ließ, einen Freund hatte, welcher schon seit sechs Monaten in der Einsamkeit lebte. Es kam mir nicht weniger unrechtschaffen als beleidigend vor, bei dem Abdruck der Schrift entweder zu vergessen, daß man einen in der Einsamkeit lebenden Freund habe, oder, wenn man es nicht vergessen hatte, daß man einem so allgemeinen Satze nicht wenigstens eine Einschränkung hinzufügte, wie man sie nicht allein diesem Freunde, sondern so vielen weisen und geachteten Männern schuldig war, die zu allen Zeiten Ruhe und Frieden in der Zurückgezogenheit suchten, und die nun, zum ersten mal, seitdem die Welt steht, von einem Schriftsteller durch einen einzigen Federstreich ohne Einschränkung als ebenso viele Bösewichter bezeichnet wurden."

Hierauf rechnet Rousseau her, wodurch ihm Diderot schon zuvor seit langem unleidlich geworden sei, indem er sagt: „Ich liebte Diderot zärtlich, ich schätzte ihn aufrichtig, und ich setzte mit vollem Vertrauen auch bei ihm dieselben Empfindungen voraus. Aufgebracht aber über den unersättlichen Eigensinn, mit welchem er meinem Geschmack, meinen Neigungen, meiner Lebensweise, vorzüglich in Fällen, wo mich dieses doch nur allein betraf, entgegen war; empört darüber, daß er als ein Mann, viel jünger als ich, mich dennoch mit aller Gewalt regieren wollte, als ob ich ein Kind wäre; zurückgestoßen durch seine Leichtigkeit im Versprechen und durch seine Nachlässigkeit im Halten des Versprochenen; verdrießlich über seine Gewohnheit, Zusammenkünfte am dritten Ort zu verabreden und dennoch

nicht zu erscheinen — war ich allerdings dieser immer wiederkehrenden Unannehmlichkeiten vollständig satt."

Das heißt auch bevor Diderot jenen Satz, der Rousseau so beleidigte, hatte drucken lassen, war bei ihm schon eine gründliche Abgeneigtheit gegen Diderot vorhanden, die in der Empörung über jene Meinung nur culminirte. Er behauptet, Diderot habe ihn immer wie ein Kind regieren wollen. Wir wissen nichts darüber, als nur, daß er Diderot selber Veranlassung gab, bald ihm einen Rath zu ertheilen, bald eine seiner Schriften zu kritisiren. Als er z. B. mit dem „Dorfwahrsager" Glück beim Hofe gemacht hatte, suchte Diderot ihn zu bewegen, eine Pension des Königs anzunehmen, um ihn aus seinen ewigen Nothständen herauszubringen. War dieser Rath denn unter den damaligen Verhältnissen nicht ein sehr natürlicher? Und so erzählt Rousseau selber, daß er anfänglich den Stil Diderot's nachgeahmt, daß Diderot ganze Seiten in seine Schriften, die er ihm zur Correctur vorgelegt, hineingeschrieben habe. Das heißt Diderot besaß durch seine größere und vielseitigere Bildung eine ganz unwillkürliche Ueberlegenheit über Rousseau, die sich aber nur auf sein Wissen, nicht auf seinen Geist bezog, in welchem er ihm vollkommen ebenbürtig war, wie Diderot dies ja öffentlich noch ein paar Jahre zuvor in der Encyklopädie sogar unpassend in seinem Enthusiasmus für ihn ausgesprochen und auf seinen Beifall den höchsten Werth gelegt hatte. Menschen wie Rousseau vergessen beständig, daß sie selber sich in Abhängigkeit von andern versetzen. Solange ihnen dieselbe bequem ist, solange sie ihren Wünschen und Interessen entspricht, reflectiren sie nicht darauf. Sobald man aber denselben sich widersetzt, empören sie sich gegen den Rathgeber, schreien über Tyrannei, suchen selbst das Gleichgültigste auf, sich loszumachen, und bürden den andern alle Schuld auf. Wie lächerlich ist es, daß Rousseau Diderot beschuldigt, er habe als der jüngere Mann sich gegen ihn, den ältern, zu viel herausgenommen! Abgesehen davon, daß die Freundschaft die Altersdifferenz gleichgültig machen sollte, frage ich, um wieviel war denn Rousseau älter? Um Ein Jahr! Diderot soll ihm haben Gewalt anthun wollen; er soll immer bei ihren Zwistigkeiten der aggressive Theil gewesen sein u. s. w. Der arme, von seinem Freunde mishandelte, unschuldige, liebevolle Rousseau — und der herrische, kritische, lästige, zudringliche, gewaltthätige, grausame Diderot! Wenn dieser z. B. Rousseau aufmerksam machte, daß die Levasseur, als „eine Frau von achtzig Jahren", den Winter über besser in Paris als in der Hermitage untergebracht würde, so war das sofort eine Tyrannei, die er gegen ihn übte. Wir sehen, wie jedes seiner Worte, das er in dem obigen Brief darüber äußert, seine Wuth

athmet. Ja, er wird sie nach Paris bringen, aber er wird, der Kosten wegen, sich auch für sie zum Bettler machen, sich das Brot für sie abdarben müssen u. s. w. Es geschah nachher nicht, denn es war ja schon im Februar, das Frühjahr also nahe und das Befinden der Levasseur, wie Rousseau berichtet, vortrefflich. Als er aber am 15. Dec. 1757 nach St.-Louis in Montmorency zog, schickte er sie doch sofort nach Paris, ohne daß einer seiner Freunde es forderte. Rousseau wirft Diderot auch in seinen „Confessions" seine Unsitte vor, versprochene Rendezvous zu versäumen. Wir wollen den vielseitig beschäftigten Diderot nicht einmal entschuldigen, aber die Frage aufwerfen: hielt Diderot denn in der That niemals Wort? Warum verbittet sich denn Rousseau seinen Besuch auf den Sonnabend? Wenn er im voraus wußte, daß Diderot nie Wort hielt, brauchte er ja gar nicht seine Gegenwart zu fürchten. Wir finden auch, was schon erinnert worden, in den Briefen Rousseau's an Frau von Epinay, daß er berichtet, wie sein Freund Diderot ihn in der Hermitage besucht und wie er mit ihm köstliche Stunden verlebt habe.

Doch um endlich auf den Hauptpunkt zu kommen, der von allen Biographen Rousseau's so oft wiederholt ist. Hat Diderot seinen Freund Rousseau, weil er in die Hermitage gezogen war, als einen schlechten Menschen öffentlich verwunden wollen? Es wird nothwendig sein, uns zu erinnern, daß Diderot in einer von uns absichtlich angeführten Anmerkung zu seiner Bearbeitung Shaftesbury's sich bereits ganz entschieden gegen das Einsiedlerthum, gegen das Mönchswesen, als gegen eine dem Zweck der Menschheit widersprechende Tendenz erklärte. Eine Wiederholung dieser Ansicht kann daher bei ihm nicht als eine Aeußerung erscheinen, mit welcher er einen Freund habe kränken wollen. Die relative Einsamkeit wußte auch Diderot als eine Wohlthat für Geist und Gemüth zu schätzen. Rousseau bezieht sich auf eine Stelle in den dramaturgischen Unterhaltungen. Die Worte, die er anführt, finden sich darin nicht, denn die einzigen, die man anführen könnte, lauten: „Celui, qui ne sent pas augmenter sa sensation par le grand nombre de ceux, qui la partagent, a quelque vice secret; il y a dans son caractère je ne sais quoi de solitaire, qui me déplait." Konnte diese Stelle Rousseau beleidigen? Diderot sagt darin, daß der, welcher für die Sympathie anderer unempfänglich sei, der nicht sein Gefühl durch das Mitgefühl der andern wachsen fühle, etwas Einsames in seinem Charakter habe, das ihm misfalle. Unmöglich paßte dies auf Rousseau, denn er war ja im höchsten Grade für den Beifall anderer empfänglich; er lebte ja in Liebe, in Freundschaft; er wollte ja als Schriftsteller auf die Welt wirken. Also irrt sich Rousseau, wie so oft in seinen

„Confessions". Die Stelle muß sich anderswo finden. St.-Marc Girardin in seiner obenerwähnten Abhandlung in der „Revue des deux Mondes" behauptet, sie fände sich in der Vorrede zum „Fils naturel" vor. Das ist auch ein Irrthum. Sie kommt im Drama selber und zwar in der dritten Scene des vierten Acts vor. Dorval will sich in die Einsamkeit zurückziehen und sagt: „Nous nous sommes assez éprouvés, le sort et moi. Il ne s'agit plus de bonheur. Je hais le commerce des hommes, et je sens, que c'est loin de ceux mêmes, qui me sont chèrs, que le repos m'attend." Diese melancholischen Worte Dorval's waren gewiß ganz im Sinn des damaligen Rousseau. Nun bemüht sich aber Konstanze, Dorval seinen Entschluß auszureden, und endigt ihre pathetische Declamation mit folgenden Worten: „Vous, rénoncer à la société? J'en appelle à Vôtre coeur; interrogez le et il Vous dira, que l'homme de bien est dans la société et qu'il n'y a que le méchant, qui soit seul." Dorval erwidert: „Mais le malheur me suit, et se répand sur tont ce qui m'approche. Le ciel, qui veut, que je vive dans les ennuis, veut-il aussi, que j'y plonge les autres? On était heureux ici, quand j'y vins." Hätte Diderot diese Worte, welche der Charakter und die Situation der Personen erfordert, aus seinem Drama weglassen sollen, weil möglicherweise sein Freund Rousseau sie so lesen konnte, als ob sie in einer Abhandlung stünden?

Nun frage ich aber selbst in diesem Falle, ob Diderot nicht, um Rousseau beleidigen zu können, hätte sagen müssen: „Il n'y a que le seul, qui soit méchant?" Denn daß der Böse sich eben durch das Böse vereinsamt, daß er mit ihm von der Gemeinschaft der Guten sich ausschließt, das ist ja so wahr, daß Rousseau selber zugesteht, daß der Satz einen sehr wahren Sinn haben könne. Wollte man aber den Satz umkehren, so würde er allerdings falsch werden, denn jene Einsamkeit des Bösen ist die geistige Isolirung, die den Bösen mitten in der Gesellschaft aus der Einheit mit ihr herausreißt; die locale Vereinsamung aber — wenn sie nicht principiell ist — kann sehr wohl auch mit dem Guten zusammen bestehen, und Diderot selber hat die Einsamkeit geliebt, sofern sie ihm die Muße gab, sich auf sich selbst zu besinnen und sich seinen Arbeiten ungestört zu widmen. Wir werden daher zehn Jahre später von ihm die Aeußerung vernehmen, daß nur der gute Mensch, dem sein Gewissen keine Vorwürfe macht, die Einsamkeit lieben könne, also die völlige Entgegensetzung des Satzes: „Il n'y a que le méchant, qui soit seul." Rousseau hat die Umkehrung des Satzes im Auge und hat mit seiner Polemik dagegen vollkommen recht. Er behauptet aber, daß der Satz von Diderot in einer

Abhandlung als ein kategorischer aufgestellt sei, und wirft ihm einen Mangel an Zartheit vor, bei seinem Druck nicht daran gedacht zu haben, daß ein Freund von ihm einsam lebe. Die Worte kommen jedoch in dem Dialog eines Dramas, sie kommen in der Beschränkung durch ganz bestimmte Umstände und Charaktere vor. Alles daher, was Rousseau von ihnen sagt, fällt damit über den Haufen. Daß der Mensch principiell nicht einsam leben solle, daß die Einsamkeit nur eine durch besondere Umstände gerechtfertigte vorübergehende Ausnahme sein dürfe, daß der grundsätzlich Einsame, weil er sich den Pflichten gegen die Gesellschaft entziehe, weil er von der Thätigkeit für das Wohl anderer abstrahire und, weil er selbstsüchtig nur mit dem eigenen Wohl beschäftigt sei, nicht wahrhaft gut sein könne, das war jedoch wirklich Diderot's Meinung. In diesem Sinn hatte er in jener Note zur Abhandlung über die Tugend schon ausgerufen: „Meinem Wohlstand, fanatischer Mönch, verdankst du das Brot, welches dir euer Almosensammler bringt.“ In diesem Sinn antwortete er auch Rousseau das erste mal scherzend: „Sie sind über die Säulenheiligen nicht einerlei Meinung mit mir? Nun so sagen Sie so viel Gutes über diese Leute, als Ihnen gefällt. Sie werden der Einzige auf der Erden sein, an welchen ich alsdann dabei denke.“ In diesen Worten lag doch wol die sehr bestimmte Erklärung, daß es Diderot, als er jene Worte schrieb, auch nicht im entferntesten eingefallen war, an seinen Freund Rousseau zu denken. Hatte er denn nicht eben jenen Dorval, welchem Konstanze widerspricht, zum Idealmenschen seines Dramas, zum Tugendhelden, gemacht? Wie konnte Rousseau darin sich verletzt fühlen? Welch eine krankhafte Empfindlichkeit gehörte dazu, solche Aeußerungen direct auf sich zu beziehen!

Diderot muß außer jenem Briefe, den Rousseau hat abdrucken lassen, noch einen andern stürmischern geschickt haben, worin er ihn wirklich méchant, injuste, cruel, féroce nannte, oder in jenem Brief muß noch mehr, als Rousseau drucken ließ, enthalten gewesen sein. Der ganze Hergang wird nämlich von Rousseau folgendermaßen erzählt. Er schrieb noch im Februar, ohne Datum, eine sanftere Paraphrase seines unterdrückten Briefs an Diderot:

„Ich habe Lust, mit einigen Worten die Geschichte unserer Zerwürfniß vorzunehmen. Sie schickten mir Ihr Buch. Ich schrieb Ihnen darüber das zärtlichste und rechtschaffenste Billet, das ich in meinem Leben geschrieben habe, in welchem ich mich mit aller Sanftmuth der Freundschaft über eine sehr schielende Maxime beklagte, von der man eine sehr ungerechte Anwendung machen könnte. Als Antwort empfing ich einen sehr trockenen Brief, worin Sie mir die Gnade erzeigen wollen, mich nicht für

einen unrechtschaffenen Menschen anzusehen, und das einzig, weil ich eine Frau von vierundachtzig Jahren bei mir habe, als ob das Land für dies Alter tödlich wäre und als ob es nur zu Paris Frauen von vierundachtzig Jahren gäbe. Meine Erwiderung hatte alle Lebhaftigkeit eines ehrlichen Mannes, der durch seinen Freund beschimpft ist. Sie antworteten durch einen abscheulichen Brief. Ich vertheidigte mich noch und sehr kräftig; aber aus Mistrauen gegen die Wuth, worin Sie mich versetzt hatten, und aus Furcht, in diesem Zustand gegen einen Freund unrecht zu haben, sandte ich meinen Brief an Frau von Epinay, sie zum Richter über unsern Streit zu machen. Sie sandte mir meinen Brief zurück, beschwor mich, ihn zu unterdrücken, und ich unterdrückte ihn. Sie schrieben mir jetzt einen andern, worin Sie mich schlecht, ungerecht, grausam, wild nennen. Das ist genau das, was bei dieser Gelegenheit vorgegangen ist.

„Ich möchte nun zwei oder drei sehr einfache Fragen thun. Wer ist der Angreifer in diesem Handel? Wollen Sie sich auf einen dritten beziehen, so zeigen Sie mein erstes Billet; ich werde das Ihrige zeigen.

„Vorausgesetzt, ich hätte Ihre Vorwürfe falsch aufgenommen und im Grunde unrecht gehabt, wer von uns wäre mehr verpflichtet gewesen, den Ton der Vernunft anzunehmen, den andern zurückzuführen? Nie habe ich einem sanften Worte widerstanden. Sie können es ignoriren, aber Sie können es wissen, daß ich nicht gern den Schmähungen nachgebe. Wenn in dieser ganzen Sache Ihre Absicht gewesen wäre, mich zu reizen, was konnten Sie mehr thun?

„Sie beklagen sich über das Leid, was ich Ihnen gethan habe? Worin besteht es doch endlich, dies Leid? Eben darin, nicht geduldig genug dasjenige hinzunehmen, was Sie mir anzuthun lieben; mich von Ihnen nicht nach Ihrem Belieben tyrannisiren zu lassen; zu murren, wenn Sie mir nicht Wort zu halten suchen, oder wenn Sie nicht kommen, nachdem Sie es mir versprochen hatten. Hab' ich Ihnen je ein anderes Leid zugefügt, so nennen Sie es. Ich meinem Freunde Uebles thun? Wie grausam, wie schlecht, wie wild ich sei, ich würde vor Schmerz sterben, wenn ich glaubte, meinem grausamsten Feinde jemals so viel Uebles gethan zu haben, als Sie mir seit sechs Wochen thun.

„Sie sprechen mir von Ihren Diensten; ich hatte sie nicht vergessen; aber täuschen Sie sich nicht; viele Leute, die nicht meine Freunde waren, haben mir deren erwiesen. Ein ehrlicher Mann, der nichts fühlt, leistet einen Dienst und glaubt Freund zu sein; er irrt sich; er ist nur ein ehrlicher Mann. All Ihr Eifer, mir Dinge zu verschaffen, aus denen ich mir nichts mache, rühren mich wenig. Ich will nur Freundschaft, und das

ist das Einzige, was man mir verweigert. Undankbarer, ich habe Dir keine Dienste geleistet, aber ich habe Dich geliebt und Du wirst mir mit Deinem Leben nicht bezahlen können, was ich während drei Monaten für Dich gefühlt habe. Zeige diesen Abschnitt Deiner Frau, die billiger ist als Du, und frage sie, ob ich, als meine Gegenwart Deinem bekümmerten Herzen süß war, meine Schritte zählte und die Zeit beachtete, die ich brauchte, nach Vincennes zu gehen, meinen Freund zu trösten. Unempfindlicher, harter Mensch! Zwei Thränen, an meinem Busen vergossen, würden mir mehr gegolten haben als der Thron der Welt, aber Du verweigerst sie mir und begnügst Dich, sie mir zu entreißen. Nun wohl, behalte den ganzen Rest; ich will nichts mehr von Dir.

„Es ist wahr, daß ich Frau von Epinay ersucht habe, Sie zu hindern, am letzten Sonnabend zu kommen. Wir waren beide gereizt; ich kann meine Worte nicht mäßigen; und Sie sind mistrauisch, argwöhnisch, legen Gewicht auf unbedacht hingeschleuderte Worte und suchen in tausend Dingen einen geheimen Sinn, woran man nicht gedacht hat. In diesem Zustand war es gefährlich, uns zu sehen. Ueberdem wollten Sie zu Fuß kommen; Sie liefen Gefahr, krank zu werden und würden vielleicht darüber noch erzürnter gewesen sein. Ich hatte nicht den Muth, alle Schrecken dieser Zusammenkunft auf mich zu nehmen. Diese Angst verdiente gewiß nicht Ihre Vorwürfe, denn was Sie auch thun mögen, so wird unsere alte Freundschaft stets ein für mein Herz geheiligtes Band sein; und sollten Sie mich auch noch mehr beschimpfen, so werde ich Sie doch immer mit Vergnügen sehen, wenn der Zorn mich nicht blind macht.

„In Betreff der Frau von Epinay, so habe ich derselben Ihre und meine Briefe geschickt; ohne diese Mittheilung würde ich vor Schmerz erstickt sein; da ich keine Vernunft mehr hatte, bedurfte ich Rath. Sie scheinen über Ihr Verfahren in diesem Handel so stolz, daß Sie sehr zufrieden sein müssen, einen Zeugen zu haben, der Sie bewundern könne. Es ist wahr, daß sie sich Ihrer sehr annimmt, und kennte ich nicht ihr Motiv, so würde ich sie für ebenso ungerecht als Sie halten.

„Ich selbst kann Sie, je mehr ich daran denke, um so weniger begreifen. Wie? Weil Sie bei irgendeinem Anlaß gesagt haben, daß der Schlechte allein ist, müssen Sie mich durchaus schlecht machen und Ihren Freund Ihrer Meinung aufopfern? Für andere Autoren würde die Alternative gefährlich sein, aber Sie! Und übrigens ist diese Alternative nicht nothwendig. Ihre Sentenz, obwol dunkel und schielend, ist in Einem Sinn sehr wahr und in diesem Sinn macht sie mir nur Ehre: denn was Sie auch sagen mögen, ich bin hier weit weniger allein als Sie mitten in

Paris. Diderot, Diderot! ich seh es mit tiefem Schmerz: ohne Unterlaß inmitten der Schlechten lernen Sie, ihnen zu gleichen; Ihr gutes Herz verdirbt unter ihnen, und Sie zwingen das meinige, sich unmerklich von Ihnen abzulösen."

Man weiß, wie schon erwähnt, aus den Memoiren der Frau von Epinay, daß Rousseau in der That sie in seine Streitigkeiten mit Diderot, der ihr noch fern stand, hineinzog. Sie benahm sich mit einer gewissen Unparteilichkeit. Die gegen Diderot erbitterte Stimmung Rousseau's malt sich noch in dem Briefe, in dem er Frau von Epinay um ihre Vermittelung bat. Er bangt vor dem Augenblick, wo der Philosoph am Sonnabend anlangen werde. „Geduld", ruft er, „man muß leiden! Bewundern Sie nicht die Vernunft dieses Mannes, der vor acht Tagen mich nach St.-Denis zum Diner im Fiaker hinholen und wiederbringen wollte, und dem, acht Tage später, sein Vermögen nicht mehr erlaubt, anders als zu Fuß nach der Hermitage zu kommen? In seiner Sprache zu reden ist es nicht unmöglich, daß er ganz aufrichtig redet, aber in diesem Fall müssen in seinem Vermögen seltsame Veränderungen vorgegangen sein. O die Philosophie!"

Er schreibt dann noch einen langen Brief an die Epinay, worin er das Ideal eines Freundes ausmalt, wie er seiner bedarf. Er will nicht blos mit Gerechtigkeit, mit Aufrichtigkeit, mit Liebe, mit zärtlichen Liebkosungen, sondern auch mit all den Rücksichten behandelt sein, die man ihm, als einem Einsamen, der heftiger fühlt und auf seinen Spaziergängen über das Kleinste lange nachgrübelt; als einem Unglücklichen, der an einer schmerzlichen und unheilbaren Krankheit leidet; als einem Armen, der sich sehr einzuschränken hat, schuldig sei. Frau von Epinay allein, behauptet er, hat alle diese Forderungen erfüllt. „Aber Freunde, theuere Freundin, aufrichtig gesprochen, kennen Sie Freunde, Freunde für mich?"

Als nun aber der entsetzliche Diderot am Sonnabend, wie er gefürchtet, wirklich gekommen war, schreibt er ihr, daß er lange keine so herrliche Zeit verbracht habe. „Kein Verdruß hält Stich gegen die Gegenwart eines Freundes."

Bald darauf wurde Gauffecourt, der gemeinsame Freund aller bisher genannten Personen, mit welchem Rousseau die Reise nach Genf gemacht hatte, krank. Frau von Epinay traf an seinem Bette mit Diderot zusammen und hielt ihn fest, als er bei ihrem Eintritt gehen wollte. Sie schrieb Rousseau hierüber, der ihren Brief ihm zeigte, als er ihn einige Tage darauf besuchte. Als Gauffecourt kränker wurde und sehr nach Rousseau verlangte, meldete sie ihm dies, schickte ihm ihre Kutsche und bot ihm an,

bei ihr oder bei Diderot zu wohnen. Rousseau war zwar sehr ungehalten, daß man ihn, einen Kranken, der außerdem mitten im Gehölz, mitten im Winter, noch einige Personen, die auch krank seien, zu beschützen habe, so incommodire, zumal Herr Gauffecourt ein paar hundert Freunde habe; indessen entschloß er sich doch zu kommen, nachdem er noch protestirt hatte, von Geschäften reden zu hören, über welche Gauffecourt mit ihm hatte sprechen wollen. Er schickte durch Frau von Epinay zuvor auch noch ein Packet mit einem Brief an Diderot, wohnte bei ihm, aß bei Frau von Epinay zu Mittag, verließ Paris aber sobald er konnte. Rousseau irrt sich in seinen „Confessions", wenn er darin die Sache so darstellt, als ob seine Versöhnung mit Diderot von ihm gesucht worden sei, um zu beweisen, daß Frau von Graffigny ihn niederträchtig verleumdet habe, als sie behauptete, er habe mit Diderot wegen des „Fils naturel" völlig gebrochen; er habe es als eine Schuldigkeit und Anständigkeit angesehen, das Gegentheil öffentlich zu beweisen. „Ich brachte daher zwei Tage nicht nur in seiner Gesellschaft zu, sondern ich wohnte auch bei ihm. Dies war das zweite mal, daß ich seit meinem Aufenthalt in Hermitage nach Paris kam. Das erste mal ging ich dahin, dem armen Gauffecourt beizustehen. — Diderot nahm mich gut auf. Die Umarmung eines Freundes kann alles angethane Unrecht verwischen. Und welcher Stachel könnte wol alsdann noch in dem Herzen zurückbleiben? Wir erklärten uns gegenseitig kurz. Dies ist hinreichend, wenn beiderseits Anzüglichkeiten ausgesprochen worden sind; man hat durchaus nur ein Einziges zu thun, nämlich zu vergessen."

Vortrefflich, lieber Rousseau! Hättest du doch immer so gedacht! Hättest du wirklich vergessen! Ich sage, Rousseau irrt sich hier mit seiner Darstellung, denn Diderot war, bevor er Gauffecourt's halber nach Paris kam, schon wieder an jenem Sonnabend bei ihm gewesen. Der zweite Aufenthalt in Paris fällt später, in den Sommer 1757, als schon seine Liebe zur Gräfin Houdetot in vollen Flammen stand. Der Geliebte derselben, der Marquis St.-Lambert, war plötzlich von der Armee aus Westfalen in einer Commission auf einige Tage nach Paris gekommen. Rousseau war im Gefühl seiner Eifersucht und seines bösen Gewissens das Zusammensein mit ihm peinlich. Er behauptete daher, er müsse Diderot eines zu lebhaften Briefs halber um Verzeihung bitten, auf welchen derselbe ihm nicht geantwortet habe. Zu aller Erstaunen ging er in der That eines guten Morgens nach Paris, wohnte bei Diderot und las ihm den Rest der ersten Hälfte seines Romans vor. Nach einem Briefe Grimm's an Frau von Epinay wäre dies sogar das Hauptmotiv seiner Reise gewesen. Diderot hatte an Grimm geschrieben, daß Rousseau unvermuthet zu ihm

gekommen sei und ihn von Sonnabend früh 10 Uhr bis Montag Abend 11 Uhr bei der Revision seines Romans so festgehalten habe, daß kaum zum Essen und Trinken Zeit geblieben sei. Als die Revision beendet, wollte Diderot Rousseau eine Frage über ein Arrangement in seinem „Père de famille" vorlegen, welche dieser trocken abwies, weil er müde und an Nachtwachen nicht gewöhnt sei. Am andern Morgen 6 Uhr marschirte er wieder ab. Dies Betragen schmerzte Diderot. Er würde, wie er zu seiner Frau äußerte, diesen Mangel an Delicatesse gar nicht empfunden und es gar nicht bemerkt haben, daß Rousseau ihn wie einen Tagelöhner hatte arbeiten lassen, wenn er ihm nicht mit solcher Kälte verweigert hätte, sich eine Viertelstunde auch mit ihm zu beschäftigen. Rousseau erzählt, daß er auf Zureden Diderot's eines Abends mit ihm auch zum Nachtessen bei dem Baron Holbach gegangen und von demselben wie gewöhnlich empfangen sei. Nur seine Frau, die als Mädchen sich so wohlwollend gegen ihn gezeigt, sei nicht wiederzuerkennen gewesen. Er schob dies auf Grimm's Einfluß.

Ich würde alle diese Dinge gar nicht erwähnen, wenn sie nicht den thatsächlichen Beweis lieferten, daß Diderot seinerseits im Sommer 1757 vollkommen freundschaftlich gegen Rousseau gesinnt war. Ich schreibe hier auch nicht die Geschichte Rousseau's, sondern Diderot's, und habe die erstere nur insoweit aufzunehmen, als nothwendig ist, um das Verhältniß zwischen beiden Philosophen klar zu machen und die Darstellung, welche Rousseau davon gibt, zu berichtigen und zu ergänzen. Ich übergehe daher die vielen kleinen Scenen, welche Frau von Epinay aus Rousseau's Leben während dieser Zeit oft mit Bezug auf Diderot mittheilt, und beschränke mich darauf, an Rousseau's Leidenschaft für Frau von Houdetot zu erinnern, die seit dem Frühjahr 1757, nachdem ihr Mann und ihr Geliebter zur Armee hatten abreisen müssen, in einem kleinen Landhause zu Aubonne zwischen der Chevrette und Montmorency wohnte. Rousseau selber hat in seinen „Confessions" diese Liebe als den Hochpunkt seines ganzen Lebens mit einem Feuer geschildert, welches die Stärke seiner Empfindung beweist. Er hat sich bemüht, sie zu idealisiren, allein er verräth durch zu viel Züge, wie sehr auch seine Sinnlichkeit entzündet war. Wenn er zu ihr ging, so durchbebte ihn das Vorgefühl des freundschaftlichen Kusses, mit welchem sie ihn empfing, bis zur Erschöpfung. Sie war eine naive, sorglose Frau, die von den materiellen Intentionen Rousseau's keine Ahnung hatte und in ihm nur den metaphysischen Schwärmer, den phantastischen Idealisten, den poetischen Troubadour erblickte. Er sagt selber:

„Niemals hat sie sich, mitten in dieser gefährlichen Trunkenheit, auch

nur einen Augenblick lang vergessen, und ich, ich bezeuge, ich beschwöre im Angesicht des Himmels, daß, wenn ich auch zuweilen, hingerissen durch meine Sinne, Versuche auf ihre Treue machte, ich diese doch nie absichtlich habe gefährden wollen."

So viel ist nach seinen eigenen Geständnissen klar, daß nicht sein Verdienst es war, wenn die Gräfin ihrem Geliebten treu blieb. Er versuchte, sie ihm dadurch zu entfremden, daß er ihr das Unerlaubte ihrer Verbindung mit ihm ausmalte und in seine Moralisationen zugleich die Bekenntnisse seiner eigenen Liebe geschickt einmischte. Als ihm dies nicht gelang, verdächtigte er Frau von Epinay, daß sie Herrn von St.-Lambert ihrer Schwester abspenstig machen wollte. Seine Leidenschaft wuchs so sehr, daß er zu Hause ganz unwirsch ward und selbst im Traum zu sprechen anfing. Es war unmöglich, daß seine Umgebung dies alles nicht hätte bemerken sollen, zumal er auch mit der Gräfin häufig Briefe wechselte. Therese besonders vermochte nicht, ihre Eifersucht zu unterdrücken, zu spioniren und zu klatschen. Sie unterrichtete St.-Lambert durch einen anonymen Brief von Rousseau's Umgang mit der Gräfin. Bei einem Besuche Diderot's in der Hermitage gestand ihm Rousseau unter dem Siegel der Verschwiegenheit seine Leidenschaft für die Gräfin, versicherte ihm jedoch zugleich, daß er sie ihr nie geäußert habe, und fragte ihn, was er thun solle, wieder ruhig zu werden. Diderot forderte von ihm, Herr seiner Gefühle zu werden, die ihm solche Qualen bereiteten, den Umgang mit Frau von Houdetot zu vermeiden und offen an St.-Lambert zu schreiben, daß die Liebe zur Gräfin ihn überwältigt habe, daß sie jedoch nichts davon wisse und daß er seine Empfindungen für sie ersticken und in Freundschaft umwandeln werde. Rousseau dankte ihm, versprach seinem Rath zu folgen und kam auch ganzer acht Tage lang mit Frau von Houdetot nicht zusammen. Ja, er schrieb sogar an St.-Lambert, allein in einem ganz andern Sinn, als er Diderot versprochen hatte, denn er hatte diesen belogen, wenn er ihm sagte, daß er der Gräfin seine Liebe niemals gestanden habe, da er vielmehr, wie er selber in seinen „Confessions" erzählt, sie mit seinen Erklärungen bis zur äußersten Zudringlichkeit bestürmte. Er schlug gegen den Marquis St.-Lambert einen hochmüthigen Ton an und predigte auch ihm das Verbrecherische seiner Verbindung mit der Gräfin, um ihn von dieser zu entfernen. Er verdächtigte sogar Grimm, der früher Versuche auf Frau von Houdetot gemacht habe, allein von ihr abgewiesen sei und nun, voll Neid auf sein, des ältern Mannes, Glück, ihn bei St.-Lambert, mit dem er in Westfalen stand, verleumdet habe. Auch Frau von Epinay, diese mütterliche, aufopfernde Freundin, die so viel von seinen Launen zu dulden hatte, weiß er

uns zu schildern, wie dieselbe, wenn er in ihrem Park mit der Gräfin ihren Fenstern gegenüber spazieren gegangen, vor Wuth und neidischer Entrüstung außer sich gerathen sei. Wie eitel und wie kindisch!

Er verdüsterte immer mehr. Er suchte die Einsamkeit, seinen Gefühlen nachzuhängen. Besuche waren ihm verhaßt. Kam aber längere Zeit niemand, so klagte er wieder, von seinen Freunden vergessen zu sein. Er schrieb an Frau von Epinay oft die zärtlichsten Billets, beschuldigte sie aber, sein Verhältniß zu ihrer Schwester, das ein öffentliches Geheimniß war, ausspionirt und durch einen anonymen Brief, der unzweifelhaft Theresen zur Urheberin hatte, an St.-Lambert verrathen zu haben, um aus dessen Entzweiung mit Frau von Houdetot für sich selbst Vortheil zu ziehen. Frau von Epinay wurde von ihm deshalb in einem Briefe geradezu einer Infamie des Betragens geziehen. Er wüthete gegen sie als eine Nichtswürdige, wenn er aber mit ihr gebrochen, werde er sie doch durch Bewahrung ihrer Geheimnisse schonen; die kurze Zeit, die er noch in ihrer Nähe zubringen werde, würde er anwenden, ihr zu sagen, was die Welt von ihr denke; ihr die schwarzen Flecken zu nennen, die an ihrem Rufe hafteten und welche sie zu vertilgen habe, und ihr die Gewißheit zu geben, daß sie, wenn er sich von ihr abgewandt, der Wahrheit Lebewohl sagen könne, weil sie niemand finden werde, sie ihr zu offenbaren.

Den weitern Verlauf berichtet Rousseau verschieden von Frau von Epinay. Nach dem seinigen vermied sie eine eigentliche Erklärung, begnügte sich mit einer flüchtigen sentimentalen Scene und aß dann mit ihm, als ob nichts vorgefallen wäre, zu Abend. Ist das glaublich, nachdem er ihr Infamie vorgeworfen? Sie erzählt den ganzen Hergang sehr umständlich. Sie hatte ihn aufgefordert, zu ihr zu kommen, um sich, da sie nicht verstehe, was er wolle, persönlich zu erklären, widrigenfalls sie zu ihm kommen würde. Er sei gekommen, als sie mit der bei ihr versammelten Gesellschaft sich gerade nachmittags auf der Promenade befunden habe. Sie habe ihn daher ersucht, keine öffentliche Scene zu machen, sondern mit seiner Erklärung bis nach beendigtem Spaziergang zu warten. Dann habe sie ihn gebeten, ihr auf ihr Zimmer zu folgen. Hier habe er sich ihr verzweifelnd zu Füßen geworfen, sein Unrecht eingestanden und geschworen, daß sein Leben nicht ausreiche, um es nach seinem Wunsch wieder gut zu machen. Er habe in der That geglaubt, daß sie eine unüberwindliche Liebe zu St.-Lambert hege. Sie habe ihm dann sein Unrecht gegen sie und seine Freunde vorgehalten, ihm schließlich verziehen, und er habe entschlossen geschienen, Frankreich zu verlassen und in sein Vaterland zurückzukehren.

Wäre Diderot jetzt schon mit Frau von Epinay in Umgang gewesen,

so würde sich vielleicht alles anders und für Rousseau günstiger gestaltet haben. Allein nicht nur Duclos hatte ihn gegen sie eingenommen, sondern auch Rousseau, der sie ihm als eine intriguante Kokette schilderte, so wie sie umgekehrt ihn für einen schlechten und intriguanten Menschen hielt. Grimm schreibt ihr daher einmal aus Westfalen, er sei ganz erstaunt, von Diderot stets als von einem intriguanten Menschen reden zu hören; er gehe seit fünf Jahren mit ihm um; er sei sein liebster Freund und er habe dergleichen nie an ihm bemerkt.

Frau von Epinay, überhaupt schwächlich und kränklich, wurde noch durch ein Brustleiden beängstigt, gegen welches sie anfänglich in Paris eine Milchcur gebrauchte. Als ihr Freund Grimm Ende Sommer 1757 nach Paris zurückkehrte, gerieth sie in immer tiefern Verfall ihrer Gesundheit, der sie zu dem Entschluß bestimmte, nach Genf zu reisen, um sich dort unter Leitung des berühmten Arztes Tronchin, mit welchem sie durch Rousseau's Vermittelung schon längere Zeit in Briefwechsel stand, einer Cur zu unterwerfen. Da Rousseau seine Rückkehr nach Genf immer in Aussicht gestellt hatte, so fragte sie ihn, ob er nicht auch mitwolle? Er behauptet, daß er ihr scherzend die Gegenfrage gestellt habe, ob wol ein Kranker Begleiter eines Kranken sein könne? Sie schien auch, meint er, den Vorschlag nicht ernstlich gemeint zu haben, denn sie sei nicht weiter in ihn gedrungen. Er behauptet weiter, daß der Reise ein geheimer Beweggrund unterlag, der ihm verschwiegen, aber andern Tags durch Therese mitgetheilt ward, die ihn von Teissier, dem Haushofmeister, erfahren, der wieder durch die Kammerfrau davon in Kenntniß gesetzt worden. Unter dem Schein, die Geheimnisse der Frau von Epinay zu schonen, deutet nun Rousseau an, daß sie durch Grimm in den Zustand versetzt worden, einer Entbindung entgegenzusehen. Dieser habe ihn misbrauchen, d. h. also, ihm die Vaterschaft durch die Begleitung der Dame unterschieben wollen. Er lacht über die artige Figur, die man ihn wollte spielen lassen.

Rousseau hat den Zweck seiner feigen Verdächtigung erreicht; die Franzosen haben sie so ganz in ihrem Geschmack gefunden, daß Musset-Pathay nicht einen Augenblick daran zweifelt, und Morin sie noch 1863 in der Höfer'schen Ausgabe der „Biographie générale", Artikel „Rousseau", wiederholt hat. Es handelt sich hierbei nicht darum, die Tugend der Frau von Epinay, die Tugend des Barons Grimm zu vertheidigen. Wir lassen sie dahingestellt. Es handelt sich darum, ob diese Personen einer so gemeinen Berechnung, als Rousseau ihnen zutraut, fähig gewesen? Und darauf muß man mit einem entschiedenen Nein antworten, und dies Nein wird durch alle folgenden Thatsachen bestätigt, sodaß es gar nicht nöthig ist,

anderweite Gründe zur Vernichtung des Geklatsches einer Therese zu suchen. Wie dumm wären Grimm und Frau von Epinay doch gewesen, wenn es sich so, wie Rousseau annimmt, verhalten hätte! Statt sich, eine Niederkunft zu verbergen, auf ein einsames Schloß, auf einen entlegenen Ort der Provinz zu begeben, was ihr so leicht gewesen wäre, reist Frau von Epinay nach Genf, nach einer großen Stadt, wo ihr Schwager Jully nach dem Tode seiner Frau als französischer Gesandter lebte und wo sie schon deshalb sogleich ein Gegenstand allgemeiner Aufmerksamkeit werden mußte. Sie reist mit Rousseau nach Rousseau's Vaterstadt, sodaß sie auch von dieser Seite sofort das Interesse des ganzen Publikums auf sich ziehen mußte. Sie reist dorthin mit ihrem Sohn und dessen Hofmeister Linant, in der That, einer ausgesucht passenden Umgebung, wenn man seiner Familie eine Entbindung verheimlichen will.

Setzen wir aber den Fall, daß Frau von Epinay Rousseau gar nicht zur Begleitung aufgefordert hätte, würde er dann nicht umgekehrt darin Nichtachtung, Vernachlässigung, Undankbarkeit, Lieblosigkeit, Intrigue gefunden haben? Würde er nicht über die Reichen sich beschwert haben, welche die schönsten Gelegenheiten versäumen, den Armen Gutes zu thun? Wie? Seine zehnjährige Freundin reist nach seiner Vaterstadt zu seinem Freunde und Gönner Tronchin, ohne ihm, obwol er immer von seiner Rückkehr dahin gesprochen, die Mitreise anzubieten? Welche Rücksichtslosigkeit!

Diderot hörte von der Reise und hörte nicht, daß Rousseau mitreise. Er richtete daher folgende Zeilen an ihn, die nach Rousseau's Abschrift folgendermaßen lauteten:

„Ich bin dazu geschaffen, Sie zu lieben und Ihnen Verdruß zu machen. Ich vernehme, daß Frau von Epinay nach Genf geht, und höre nicht, daß Sie dieselbe begleiten. Mein Freund, zufrieden mit ihr, müssen Sie mit ihr reisen; unzufrieden, um so eher. Sind Sie überlastet vom Gewicht der Verpflichtungen, welche Sie ihr schulden? Da haben Sie eine Gelegenheit, sich zum Theil ins Gleiche zu bringen. Finden Sie in Ihrem Leben eine andere Gelegenheit, ihr Ihre Dankbarkeit zu beweisen? Sie geht in ein Land, wo sie wie aus den Wolken gefallen sein wird. Sie ist krank; sie bedarf im Winter der Unterhaltung und Zerstreuung. Sehen Sie zu, mein Freund. Der Einwand Ihrer Gesundheit kann viel stärker sein, als ich glaube; sind Sie aber jetzt übler daran als vor einem Monat und als Sie es im Frühjahr sein werden? Würden Sie in drei Monaten die Reise bequemer als jetzt machen? Was mich betrifft, so gestehe ich, würde ich, könnte ich die Kutsche nicht vertragen, den Stock nehmen und

ihr folgen. Fürchten Sie überdem nicht, daß man Ihr Betragen falsch auslegen wird? Man wird Sie der Undankbarkeit oder sonst eines geheimen Motivs beargwöhnen. Was Sie auch thun mögen, so weiß ich wohl, daß Sie das Zeugniß Ihres Gewissens für sich haben werden, aber genügt dies Zeugniß allein und ist es erlaubt, das der andern Menschen bis zu einem gewissen Punkt zu vernachlässigen?

„Uebrigens, mein Freund, schreibe ich das Billet nur, meine Schuldigkeit gegen Sie zu erfüllen. Misfällt es Ihnen, werfen Sie es ins Feuer, und es sei von ihm nie wieder die Rede, als wär' es nie geschrieben. Ich grüße, liebe und umarme Sie."

Dies war nun wieder eines jener kurzen, pathetischen Billets Diderot's, deren Ton Rousseau, wie er sich ausdrückt, herrisch und lärmend fand. Er sagt, daß er vor Zorn zitterte und daß er es kaum zu Ende lesen konnte. Er antwortete Diderot in einem unendlich geschraubten Ton. Er warf ihm Hin- und Herzüge vor, die zu seiner Freimüthigkeit gar nicht paßten; behauptete, daß er nicht aus eigenem Antrieb handle, verbat sich fürs Künftige eine solche Bevormundung seines Gewissens und schloß mit höhnischer Sentimentalität: „Sie wollen, daß ich Ihr Briefchen ins Feuer werfen und nie von demselben sprechen solle, wenn es mir nicht gefällt. Glauben Sie, daß man auf diese Art je etwas vergessen könne, was von Ihnen kommt? Ach, mein Lieber, Ihnen kosten ja die Thränen über die Sorge, welche Sie mir verursachen, ebenso wenig als mein Leben und meine Gesundheit, da Sie mir jenes verkümmern und in Rücksicht auf dieses weiter nichts thun, als mir die Sorgfalt dafür zu empfehlen." Mit diesem Briefe, behauptet er, nach Chevrette gegangen zu sein und ihn mit lauter und vernehmlicher Stimme und ganz besonderer Unerschrockenheit Frau von Epinay und Baron Grimm vorgelesen zu haben, die ihn mit stummer Bestürzung angehört hätten.

Ist dies im geringsten wahrscheinlich? Gewiß nicht, denn es entspricht weder den Umständen noch den Charakteren.

Nach den Memoiren der Frau von Epinay war der Hergang ein anderer. Sie befand sich auf dem Schloß Epinay mit Rousseau allein im Zimmer, als ihr ihre Briefe aus der Stadt gebracht wurden, unter denen sich auch der von Diderot für Rousseau fand. Er gerieth bei seiner Lektüre außer sich und warf ihn auf die Erde, indem er über die Tyrannei seiner Freunde, über den herrischen Ton Diderot's fluchte. Frau von Epinay nahm den Brief auf. Der Text, den sie mittheilt, lautet vom Anfang und am Ende ganz so wie bei Rousseau, aber es fehlt erstens die ganze Stelle von: „Elle va dans un pays" bis „je prendrais un bâton

et la suivrais"; zweitens lautet die Stelle nach „accompagniez" folgendermaßen: „Ne voyez Vous pas, que si elle a avec Vous les tors, que Vous lui supposez, c'est la seule manière, de Vous acquitter de tout, ce que Vous lui devez et de pouvoir rompre ensuite décemment avec elle. Si Vous n'en faites rien et que Vous la laissiez partir dans l'état, où Vous la voyez, étant aussi malintentionnée, qu' elle l'est pour Vous, elle Vous en fera un tort, dont Vous ne Vous laverez jamais."

Wir bezweifeln nicht, daß das, was Rousseau noch mehr gibt, echt ist; aber wir wagen auch nicht, zu entscheiden, ob die Worte, welche sich auf die Person der Frau von Epinay beziehen, falsch sind, denn sie entsprechen der Vorstellung, welche Diderot damals noch von ihr durch Rousseau haben mußte, nämlich daß sie denselben aus Egoismus bei St.-Lambert verleumdet hätte. Sollte Rousseau jene Worte in seiner Abschrift nicht absichtlich weggelassen haben? Die wichtigste Stelle aber, daß man sein Betragen falsch auslegen und ihn eines geheimen Motivs beschuldigen könne, haben beide Texte gleich. Diderot legte damit den Finger in die Wunde bei Rousseau, die ihn aufschreien ließ, denn er deutete damit auf seine Liebe zur Gräfin hin, die, wie wir hören werden, selbst seine Mitreise wünschte. Frau von Epinay fragte ihn, was für ein Unrecht sie gegen ihn habe? Er gestand nun, daß er sie wegen jenes Verdachts bei Diderot noch nicht gerechtfertigt habe, weil es sehr schwer sei, ihn von seinen ersten Eindrücken abzubringen, weshalb er eine gelegenere Zeit dazu habe abwarten wollen. Er ging wüthend auf sein Zimmer, als Frau von Epinay ihn ersuchte, sie zu verlassen, um ihn nie wiederzusehen. Am andern Morgen traf er sie beim Einsteigen in den Wagen an, ihr den Brief für Diderot zu überreichen, worin er, ihrer Meinung nach, sie bei ihm rechtfertigte, der aber, nach Grimm's Aussage, keineswegs diesem Zweck entsprach.

Die Abreise der Frau von Epinay wurde jedoch durch ein Unwohlsein ihres Sohnes noch einige Tage aufgehalten, welche sie ganz im Kreise ihrer Familie zubrachte. Da Rousseau abgelehnt hatte, wollte ihr Mann selber sie nach Genf begleiten.

Inzwischen hatte sich auch Frau von Houdetot bemüht, Rousseau zur Mitreise nach Genf zu bewegen, weil seine abschlägige Antwort, wie er selber angibt, sie bloßstellen würde. Sie beharrte zwar nicht darauf, beschwor ihn aber, allen Schein zu vermeiden, es koste was es wolle, und seine abschlägige Antwort mit so in die Augen fallenden Gründen zu unterstützen, daß durchaus nicht der Verdacht eines Antheils daran von ihrer Seite entstehen könnte. Er versprach dies und fiel nun auf den sonderbarsten Ausweg. Er wandte sich nämlich an Grimm, weil, wie er sagt,

dieser der einzige gewesen sei, der an dem Hergang nicht unmittelbaren Antheil gehabt hatte.

Man muß in Rousseau's „Confessions" selber nachlesen, wie er diesen Grimm in jeder Weise mit den schwärzesten Farben zu malen bemüht ist, wie er, der ältere, der kränkliche Mann, der vieljährige Freund, in der Chevrette sich durch ihn mit neidischer Empörung verdrängt wähnt, wie er in Grimm den Gecken, den Emporkömmling, den rohen und anmaßenden Menschen, den systematischen Feind verfolgt, um die ganze Wunderlichkeit dieses Schrittes abschätzen zu können. Man erwäge ferner, daß er, der noch einige Wochen zuvor St.-Lambert als die Neigung der Frau von Epinay anzusehen wenigstens vorgab, plötzlich Grimm, der dreiviertel Jahre im Kriege abwesend war, für den Urheber einer Schwangerschaft der Frau von Epinay hielt und aus diesem Grunde vorzüglich seine Mitreise ablehnte. Und an diesen ihm verhaßten Grimm, der ihn durch die Reise nach Genf zu seinem Narren machen wollte, schrieb er jetzt in dem cordialen Ton eines altvertrauten Freundes. Er fängt mit den Worten an: „Dites moi, Grimm, pourquoi tous mes amis prétendent, que je dois suivre Madame d'Epinay?" Der Brief ist sehr lang und eigentlich eine förmliche Abhandlung, den Beweis zu führen, daß weder die Freundschaft, noch die Erkenntlichkeit, noch die Nützlichkeit seine Mitreise fordern könnten, obwol er schließlich sich ganz der Entscheidung Grimm's unterwerfen wolle; worin sie auch bestehe, er erklärt, ihr auf der Stelle zu folgen, wenn es ihm auch unbegreiflich ist, warum er gerade, der gebrechlichste von den hundert Freunden der Frau von Epinay, ihr folgen solle.

Wenn die Epinay ihm Freundschaft erwiesen habe, so habe er ihr noch viel mehr erwiesen. Wenn er Wohlthaten von ihr empfangen habe, so liebe er sie nicht, wolle sie nicht und wisse keinen Dank für die, welche man ihm aufdringe. Als er in sein Vaterland habe zurückkehren wollen, habe Frau von Epinay Himmel und Erde in Bewegung gesetzt, ihn zurückzuhalten. Durch Bitten und selbst durch Intriguen habe sie seinen nur zu gerechten und langen Widerstand besiegt. Seine Wünsche, sein Geschmack, seine Neigung, die Misbilligung seiner Freunde, alles dies habe in seinem Herzen der Stimme der Freundschaft nachgegeben, und er hätte sich in die Einsiedelei fortziehen lassen. Von diesem Augenblick habe er stets empfunden, nicht bei sich zu Hause zu sein. Frau von Epinay hätte auf dem Lande oft der Gesellschaft entbehrt und dann seinen Umgang gewünscht. Dazu habe sie ihn zurückgehalten. Seine kostbare Zeit, wo er etwas hätte verdienen können, sei ihm verloren gegangen. Vergleiche man das Opfer seines Vaterlandes und seiner zweijährigen Sklaverei mit den Wohlthaten

der Frau von Epinay, so möge man urtheilen, ob er oder sie dem andern mehr Verbindlichkeit schuldig sei. Von Nutzen endlich würde der arme kranke Mann ihr gar nicht sein können. Er würde auf der Reise eher heimlich hinter einem Busch ausathmen, als ihr die geringsten Kosten verursachen oder einen ihrer Diener zurückhalten. Eine reiche Frau, wie sie, habe nicht das geringste Bedürfniß seiner Begleitung, während er, der ihr so wenig verdanke, hier Personen in Elend und Vereinsamung zurücklassen würde, die ihr Leben in seinem Dienst hingebracht hätten und welche durch seine Abreise in Verzweiflung gesetzt würden. Seine Schuhe würden auf der weiten Reise sich abnutzen, seine Strümpfe Löcher bekommen. Wenn man seine Wäsche bleichen, seinen Bart rasiren, seine Perrüke frisiren lassen muß, so ist es traurig, keinen Sou besitzen. Er würde aber lieber stehlen als betteln. Man wolle sich nicht an seinen Platz versetzen und nicht beachten, daß die Freiheit ihn für seine Armuth entschädige. Der Philosoph Diderot in seiner Stube bei einem guten Kaminfeuer, in einem warm gefütterten Schlafrock, habe gut reden, im Winter und im Koth zu Fuß zu laufen. Gewiß würde er selbst es auch nicht thun oder zuvor wenigstens gut gegessen haben, während er nicht einen Sou habe, Essen, Pelz, Brennholz zu bezahlen. Wenn die Philosophie nicht einmal dazu diene, diese Unterschiede zu machen, so sehe er nicht ein, wozu sie gut sei. Sein Aufenthalt in der Hermitage, das fühle er wohl, dürfe nicht länger dauern; doch würde es, um den Anschein des Zwistes zu vermeiden, schicklicher sein, wenn er erst in einer bessern Jahreszeit, im Frühjahr, auszöge. Dann würde er sich einen Aufenthalt suchen, der allen den barbarischen Tyrannen unbekannt sei, die man Freunde nenne.

Wer will Rousseau seine Liebe zur Unabhängigkeit verargen, aber dieser Hochmuth, diese Kaltsinnigkeit gegen eine alte Freundin, diese pharisäische Berechnung des Werthes seiner Gesellschaft, dies prunkende Hervorkehren seiner angeblichen Bettlerarmuth sind von einer solchen Niedrigkeit der Gesinnung, daß man sie nur mit Schmerz und Widerwillen an ihm wahrnimmt. Gewöhnlich entschuldigen ihn seine Biographen damit, daß sie sagen, er sei krank gewesen. Wollten sie ihn aber damit für schlechthin unzurechnungsfähig erklären, so würde alles moralische Interesse für ihn aufhören. Was helfen denn alle Thränen, die er so häufig vergießt, was helfen alle seine sentimentalen Declamationen über die Tugend, wenn er so berechnend und heuchlerisch handeln konnte? Was hilft sein Ideal der Freundschaft, wie er es an Frau von Epinay schreibt, wenn er nicht auch seinerseits es zu realisiren trachtete und wenn er damit nur das Programm der Prätensionen aufstellte, welche seine Selbstsucht an seine Freunde machte?

Was helfen seine Versicherungen von seinem weichen Herzen, von der Ehrlichkeit seines Charakters, wenn er selber gegen seine Freunde hart, undankbar, heuchlerisch war? Warum sollen diese allein unrecht gegen ihn haben? Warum soll ihn gar keine Schuld treffen? Waren seine Freunde nicht auch den Affecten und Leidenschaften zugänglich? Er beschreibt sein Verhältniß zur Frau von Epinay als das einer Sklaverei, seinen Umgang mit ihr als einen Frondienst, sie entlangweilen zu sollen. Als sie aber, der zweiten Frau Holbach's bei ihrer ersten Entbindung beizustehen, im August einige Wochen in Paris zubrachte, schrieb er ihr die zärtlichsten Briefe, voller Sehnsucht nach ihr, voller Ungeduld, sie erst wieder in der Chevrette zu sehen. Wir besitzen diese Briefe noch als Zeugniß gegen ihn. Nichts war ihm unbequemer als Dankbarkeit. Wir haben nichts dagegen zu erinnern, aber dann mußte er sich nicht in die Lage bringen, von andern Dienste zu empfangen, die ihn zur Dankbarkeit verpflichteten. Sehen wir doch, wie er umgekehrt andern die kleinsten, oft sogar nur eingebildeten Dienste, die er ihnen geleistet zu haben glaubt, nachrechnet, z. B. daß er Diderot in Vincennes besucht habe, daß durch ihn Diderot mit Grimm, Grimm mit Frau von Epinay bekannt geworden u. s. w. Von Grimm bemerkt er in den „Confessions" ausdrücklich, daß er durch ihn eigentlich nie einen Vortheil gehabt habe. Eine Anstrengung für andere, ohne daß sie zugleich ihm einen Gewinn abgeworfen, war nicht nach seinem Sinn. Er forderte Opfer, aber er brachte keine. Die Reise nach Genf war ihm vor allem deswegen verhaßt, weil er mit ihr Pflichten für Frau von Epinay übernommen hätte. Er wundert sich immer, wie man auf ihn gerade fallen könne, sie zu begleiten, als ob er nicht, da er ein geborener Genfer war und da er Genf von neuem zu seiner Vaterstadt gemacht, den ganz natürlichen Anlaß dazu gegeben hätte. In dem Briefe an Grimm geht er sogar bis zu der Lüge fort, daß er Frau von Epinay die Rückkehr in sein Vaterland zum Opfer gebracht habe, als er nach der Hermitage zog.

Von seinem Briefe an Grimm sagt er selber in seinen „Bekenntnissen", daß er darin oft nur in den Wind hineingeredet habe, weil er seine Gründe nicht frei heraus hätte angeben wollen. Er gesteht also geradezu das Intriguante seines Verfahrens. Sehr naiv bekennt er auch, weshalb er jetzt als zur Mitreise, wenn man sie fordern würde, entschlossen geschienen habe. Er habe nämlich erfahren gehabt, daß Herr von Epinay selber seine Frau nach Genf bringen würde, und eingesehen, daß dadurch seine Begleitung in einem ganz andern Lichte erscheinen mußte, als er sie nach Theresens Insinuation aufgefaßt hatte, d. h. er wußte nun, daß die Schwangerschaft der Frau von Epinay ein Gesindegeklätsch; er wußte auch, daß man gar nicht

mehr auf ihn rechnete; er wußte, daß, nach der Scene mit Frau von Epinay, in welcher sie ihn für immer von sich verabschiedete, seine Begleitung unmöglich geworden war, und wollte mit seinem Briefe nur noch einen letzten Effect machen, sich als den bekannten armen, unglücklichen, von tyrannischen Freunden mit falschen Anforderungen bedrängten Jean Jacques zu schildern, dem man die Freiheit seiner Armuth und Einsamkeit verkümmere. In den feinsten Formen des Selbstbetrugs war er jetzt wirklich schlecht, recht schlecht geworden. Die Gräfin suchte er zu verführen — unabsichtlich, wie er sagt, hingerissen von der Trunkenheit seiner Sinne; Theresen, die seine wenn auch nicht angetraute Gattin war, suchte er zu betrügen, Frau von Epinay zu verleumden, Grimm zu verdächtigen, Diderot zu belügen, ohne aufzuhören, sich selbst für den reinsten und edelsten Menschen zu halten, dem man Achtung, Wohlwollen, Hingebung, Aufopferung schuldig sei.

Auf seinen langen Brief an Grimm antwortette ihm dieser, um Aufsehen zu vermeiden, zuerst artig und ausweichend. Unter anderm sagte er ihm ganz richtig, daß er gar nicht absähe, weshalb er den Philosophen als das Sprachrohr der ganzen Welt betrachte, als ob alle seine übrigen Freunde dasselbe von ihm verlangten, denn nur Diderot hatte ihm den Rath der Mitreise, übrigens alles ihm anheimstellend, nach der ganzen Sachlage gegeben und mit den Worten „motif secret", wie Rousseau einmal selber bemerkt, sehr zweckmäßig auf sein Verhältniß zur Houdetot gedeutet. Grimm rieth ihm, abzuwarten, was Frau von Epinay, die ja seine Umstände kenne, thun werde. Er schloß seinen Brief ganz freundschaftlich mit einem Gruß an Frau Levasseur und an den Criminell, wie Therese scherzhaft genannt wurde, nämlich „Juge criminel", ein vom alten Levasseur ihr zuerst beigelegter Spitzname.

Rousseau war über diesen Brief, wie er sagt, vor Erstaunen außer sich, denn er fand darin, weil er seiner Erwartung ganz und gar nicht entsprach, einen Mangel an Ehrlichkeit, an Entschiedenheit. Und was that er? Er schrieb an Frau von Epinay einen Brief wegen der Krankheit ihres Sohnes, wie er versichert, so anständig als möglich; „in die grobe Schlinge aber, mich ihr zur Begleitung anzubieten, trat ich nicht".

Er bekam von Frau von Epiany keine Antwort. Sie reiste ab. Er schrieb von neuem an Grimm und bekam von diesem nun folgenden Brief:

„Ich habe, was ich konnte, gethan, um eine positive Antwort auf die scheußliche Apologie zu vermeiden, welche Sie an mich gerichtet haben. Sie drängen mich, und ich erwäge nur noch, was ich mir selbst und meinen Freunden, welche Sie beschimpfen, schuldig bin. Ich habe niemals geglaubt,

daß Sie die Reise nach Genf mit Frau von Epinay machen sollten. Als die erste Empfindung Sie hätte anregen sollen, sich darzubieten, mußte sie, von Ihrer Seite, Sie daran verhindern, indem sie Ihnen zurückrief, was Sie Ihrer Lage, Ihrer Gesundheit und den Frauen, welche Sie in Ihre Einsamkeit hineingezogen haben, schuldig sind. Das ist meine Meinung. Sie haben die erste Empfindung nicht gehabt, und ich habe keinen Anstoß daran genommen. Es ist wahr, daß ich, als ich nach meiner Rückkunft von der Armee erfuhr, daß Sie vor einiger Zeit trotz aller meiner Gegenvorstellungen nach Genf hatten abreisen wollen, von dem Erstaunen meiner Freunde, Sie hier bleiben zu sehen, als sich Ihnen eine so natürliche und anständige Gelegenheit zur Abreise bot, nicht mehr überrascht war. Ich kannte damals Ihr monströses System noch nicht, das mich vor Unwillen hat schaudern lassen. Ich erblicke darin so viel Gehässigkeit, Schwärze, Zweideutigkeit. Sie wagen, mir von Ihrer Sklaverei zu sprechen, mir, der ich seit länger als zwei Jahren der tägliche Zeuge aller der Zeichen der zartesten und großmüthigsten Freundschaft bin, welche Sie von dieser Frau empfangen haben. Könnte ich Ihnen verzeihen, so würde ich mich unwerth glauben, einen Freund zu haben. Ich werde Sie in meinem Leben nicht wiedersehen und mich glücklich schätzen, aus meinem Geist das Andenken an Ihr Verfahren zu verbannen. Ich bitte Sie, mich zu vergessen und mein Gemüth nicht weiter zu beunruhigen. Wenn die Gerechtigkeit dieser Bitte Sie nicht rührt, so bedenken Sie, daß ich Ihren Brief in Händen habe, der, in den Augen aller wohlgesinnten Menschen, die Ehrenhaftigkeit meines Betragens rechtfertigen wird."

Dieser Brief setzte Rousseau nicht nur in Erstaunen, sondern in Raserei, denn er sagte ihm wieder zu ehrlich, zu entschieden die Wahrheit, und die Wahrheit, wenn sie ihm nämlich seine Schwäche, seine Verlogenheit und Erbärmlichkeit aufdeckte, war ihm verhaßt. Er behauptet, den Brief gar nicht zu Ende gelesen zu haben, denn, sagt er, es war ein Brief in Ausdrücken, die nur der Haß des Teufels eingeben konnte, die aber dadurch recht dumm wurden, daß sie beleidigend sein sollten; er verbot mir sein Antlitz, als verböte er mir seine Staaten. Ohne diesen Brief eines „Barbaren" abzuschreiben, schickte er ihn mit folgenden Zeilen zurück:

„Ich wollte einem gerechten Mistrauen kein Gehör geben, und lerne Sie daher zu spät vollständig kennen. Hier haben Sie den Brief wieder, zu dessen Ueberlegung Sie so viel Muße brauchten. Ich schicke ihn zurück, weil er nicht an mich ist. Sie können der ganzen Welt sagen, daß Sie mich hassen, und können meinen Brief auf der ganzen Erde herumsenden. Sie thun weiter nichts, als daß Sie eine Falschheit weniger begehen."

Was machte Rousseau so zornig? Das ganz entgegengesetzte Resultat dessen, was er beabsichtigt hatte. Er hatte Grimm für den intellectuellen Urheber des Plans zu seiner Mitreise nach Genf angesehen und ihm dafür ein ganz gemeines Motiv untergelegt. Er hatte jenen langen, tückischen, wohlausstudirten Brief an ihn geschrieben, um ihn recht zu zermalmen und durch ihn, den Gedemüthigten, sein ferneres Verbleiben in der Hermitage bei Frau von Epinay befürworten zu lassen. Statt dessen empfing er eine ruhige und freundliche Antwort. Das erstaunte ihn und er vermuthete dahinter wer weiß was für Intriguen. Er schrieb daher zum zweiten mal und bekam nun die Wahrheit zu hören, die ihn selbst zermalmte. Er nennt den Brief Grimm's eine Lächerlichkeit, allein er ist voller Ernst und Würde. Je mehr er dies war, desto mehr empörte er Rousseau, der durch seine Zurücksendung an Grimm mit diesem völlig brach.

Frau von Epinay wurde zu Genf durch ihren Schwager in die Gesellschaft eingeführt und empfing auch in ihrem Hause an bestimmten Tagen die genfer Aristokratie. Sie kam in die sonderbare Lage, auch eine Deputation der genfer Bürgerschaft annehmen zu müssen, welche ihr für die Wohlthaten dankte, die sie Rousseau, ihrem berühmten Landsmann, erwiesen. Sie machte auch Voltaire auf seinem Landsitz einige Besuche. Er war von ihrem Geist und Benehmen ganz entzückt. A. Sayous („Le dix-huitième siècle à l'étranger", Paris 1861, I, 277) sagt über sie in einer Note: „In Betreff des bestimmten Beweggrundes, der Frau von Epinay bewogen hätte, sich zu Tronchin zu begeben, nöthigt die Wahrheit zu sagen, daß nach allem, was man in Genf von dem Aufenthalt der Frau von Epinay in dieser Stadt, wo sie mit der vornehmen Gesellschaft verkehrte, weiß, nichts die Voraussetzungen Rousseau's bestätigt. Sie blieb fast zwei Jahre in Genf, viel länger, als das Motiv erforderte, das sie hingeführt haben sollte. Es ist weit einfacher, anzunehmen, daß ihr Gesundheitszustand sie die Pflege Tronchin's wünschen ließ, eine Annahme, welche sich Rousseau um so natürlicher hätte darstellen müssen, als er selber längst Tronchin über die Leiden seiner Freundin consultirt hatte, wie noch ein Brief von ihm an den Doctor beweist."

Rousseau hatte, wie alle solche schwache und sentimentale Personen von starkem und gelegentlich sogar brutalem Egoismus, die Manier, daß er für das, was er selber gern wollte, die Meinung, den Rath irgendeines andern als Autorität zu erlangen suchte, um eventuell die Schuld von sich abwälzen zu können. Als er sich von Frau von Epinay entlarvt sah, hatte er sehr gut eingesehen, daß er nicht länger in der Hermitage wohnen bleiben dürfe. Als er am andern Morgen an ihren Wagen trat, bat er sie, ihn

bis zum Frühjahr wohnen zu lassen. Sie hatte erwidert, daß er so lange bleiben könne, als er sich wohl darin fühle. In dem Briefe an Grimm hatte er diese Bitte erneut, aber keine Antwort darauf erhalten. Es war ihm daran gelegen und er schrieb am 23. Nov. 1757 nach Genf, daß er zwar aus der Eremitage ausziehen wolle, daß seine Freunde aber anderer Meinung wären, und daß er daher bleiben werde. „Stürbe man vor Schmerz, so wäre ich nicht mehr am Leben, aber endlich habe ich meinen Entschluß gefaßt. Die Freundschaft zwischen uns, Madame, ist erloschen, aber die, welche nicht mehr ist, bewahrt noch Rechte, die ich zu achten weiß. Ich habe Ihre Güte gegen mich nicht vergessen, und Sie können von meiner Seite auf jede Erkenntlichkeit rechnen, die man für jemand haben kann, den man nicht mehr lieben darf. Jede andere Erklärung würde unnütz sein. Ich habe mein Gewissen für mich und verweise Sie auf das Ihrige. Ich habe die Eremitage verlassen wollen und ich mußte es, aber man behauptet, daß ich bis zum Frühling bleiben müßte, und weil meine Freunde es wollen, werde ich bleiben, wenn Sie darein willigen."

Hierauf erwiderte Frau von Epinay am 4. Dec.:

„Nachdem ich Ihnen während mehrerer Jahre alle möglichen Zeichen der Freundschaft und Theilnahme gegeben habe, bleibt mir nur übrig, Sie zu beklagen. Sie sind sehr unglücklich. Ich wünsche, daß Ihr Gewissen so ruhig, als das meinige sein möge; dies könnte für die Ruhe Ihres Lebens nothwendig sein. Weil Sie die Eremitage verlassen wollen und verlassen müssen, so bin ich erstaunt, daß Ihre Freunde Sie haben zurückhalten wollen. Was mich betrifft, so befrage ich die meinigen niemals über meine Pflichten, und habe Ihnen über die Ihrigen nichts mehr zu sagen."

Konnte Frau von Epinay anders antworten? Hätte Rousseau, infolge ihrer mündlichen Aeußerung, ruhig bis zum Frühjahr fortgewohnt, so würde am Ende kein Mensch Anstoß daran genommen haben, falls er nur selber es mit seinem Gewissen hätte vereinbaren können. Nachdem er ihr aber in einer so vornehmen, sittenpredigerischen, kalten Weise schrieb und für seinen eigenen Wunsch das Verlangen seiner Freunde vorschob, forderte er sie zu einer bestimmten Antwort auf, in welche sich der ganze Schmerz ihrer durch seine Roheit tiefverletzten Seele legen mußte. Er nennt diesen Abschied einen ebenso unvorhergesehenen als bestimmt ausgesprochenen und antwortete ihr am 17. Dec. mit ebenso viel Hochmuth als Undankbarkeit:

„Nichts, gnädige Frau, ist so einfach und so nothwendig, als aus Ihrem Hause zu gehen, wenn Sie mein Bleiben nicht gutheißen. Auf Ihre Weigerung, daß ich den Rest des Winters in der Eremitage zu-

brächte, habe ich sie am 15. Dec. verlassen. Meine Bestimmung war, dort trotz meiner Freunde und trotz meiner selbst zu wohnen und ebenso auszuziehen. Ich danke Ihnen für den Aufenthalt, den Sie mich dort zu nehmen veranlaßten, und ich würde Ihnen mit besserm Herzen dafür danken, wenn ich ihn weniger theuer bezahlt hätte. Uebrigens haben Sie recht, mich unglücklich zu finden. Niemand auf der Welt weiß es besser als Sie, wie sehr ich es sein muß. Wenn es ein Unglück ist, sich in der Wahl seiner Freunde zu irren, so ist es ein nicht weniger grausames, von einem so süßen Irrthum zurückzukommen. Ihr Gärtner ist bis zum 1. Jan. bezahlt."

Dies Billet ist ein wahres Kunstwerk der empörten Wuth Rousseau's. Er dankt, aber wie dankt er! Er ist unglücklich, aber durch wen? Seine Freundschaft aber ein langer Irrthum! In seinen „Confessions" gesteht er übrigens, daß der Sommer 1756 und besonders der Winter 1756 auf 1757 zu den glücklichsten Epochen seines Lebens gehört hätten, in denen er die vollständigste Unabhängigkeit genossen habe. Die drei Monate des Sommers 1757, in denen er durch den Wald zu Frau von Houdetot nach Aubonne wallfahrtete, rechnet er als die köstlichsten, die er überhaupt gelebt. Die Gräfin war es, die sein Verbleiben bis zum Frühjahr 1758 befürwortete, wie aus einem Briefe der Frau von Epinay an sie erhellt, in welchem dieselbe ihr Verhalten zu Rousseau rechtfertigt.

So war sein Bruch mit Grimm und mit Frau von Epinay vollendet. Der Bruch mit Diderot war noch zurück. Wie sehr Rousseau auch über ihn klagt, daß er mit seinem Kommen nicht Wort gehalten, so finden wir doch nicht seltene Spuren seines Besuchs in der Hermitage. Der Brief Rousseau's an Grimm über die genfer Reise, welchen dieser Diderot mittheilte, gab ihm zuerst eine andere Auffassung seines Betragens, in welcher er bald durch einen andern Vorfall bestärkt werden sollte. Er traf bei Baron Holbach mit dem Marquis St.-Lambert zusammen, der sich in sehr verächtlichen Ausdrücken über Rousseau erging. Diderot, betroffen darüber, nahm ihn beiseite und forderte von ihm eine Erklärung. St.-Lambert suchte einer solchen erst auszuweichen, berief sich dann aber auf einen unverschämten Brief, den Rousseau ihm geschrieben und worin er ihm seine Verbindung mit der Gräfin Houdetot als ein Verbrechen anrechnete, durch welches er das vom Grafen in ihn gesetzte Vertrauen misbrauche. Er theilte Diderot auch mit, daß er mehr als zwanzig Briefe Rousseau's an die Gräfin gelesen habe, von denen der eine immer noch leidenschaftlicher als der andere gewesen sei.

Ueber diese Entdeckung, von Rousseau betrogen zu sein, der an den

Marquis in einem ganz andern Sinn, als er versprochen, geschrieben und der ihm geschworen hatte, eher zu sterben, als der Gräfin seine Leidenschaft für sie zu gestehen, war Diderot außer sich und warf ihm am andern Morgen in einem Briefe seine Täuschung vor. Er antwortete nicht, weshalb er zu ihm ging, sich mit ihm auszusprechen. Als er ihn von seinem Garten aus kommen sah, schrie er ihm mit flammendem Gesicht zu: „Was wollen Sie hier?" — „Ich will wissen", erwiderte der Philosoph, „ob Sie ein Narr oder ein schlechter Mensch sind?" — „Sie kennen mich", antwortete Rousseau, „funfzehn Jahre. Sie wissen, daß ich kein schlechter Mensch bin, und daß ich kein Narr bin, will ich Ihnen beweisen; folgen Sie mir." — Er führte ihn in sein Zimmer, öffnete einen Kasten, zog an zwanzig Briefe heraus und streute sie über andere Papiere hin. „Da", sagte er, „sind die Briefe der Gräfin, nehmen Sie nach Zufall und lesen Sie meine Rechtfertigung." — Aber gleich im ersten, den Diderot nahm, las er ganz sonnenklar die bittersten Vorwürfe, welche ihm die Gräfin machte, ihr Vertrauen zu misbrauchen, um den Marquis über die Verbindung mit ihr zu beunruhigen. „Ha, gewiß", rief Diderot, „sind Sie ein Narr, sich auszusetzen, mich dies lesen zu lassen; lesen Sie doch selbst; das ist doch klar." — Rousseau erbleichte, stammelte, wurde grenzenlos heftig, machte einen Ausfall auf den unberufenen Eifer seiner Freunde und gab schlechterdings nicht zu, unrecht zu haben. Diderot schrieb Grimm von seinem Besuch. Rousseau hatte den Eindruck eines Besessenen auf ihn gemacht. „Ich habe ihn gesehen und ihm mit aller Kraft, welche die Rechtschaffenheit und eine Art Interesse verliehen, das im Herzen eines ihm langergebenen Freundes bleibt, die Abscheulichkeit seines Betragens vorgeworfen. Die Thränen, die er zu den Füßen der Frau von Epinay in demselben Augenblick weinte, in welchem er sie bei mir mit den schwersten Beschuldigungen überhäufte; die gehässige Apologie, die er Ihnen gesandt hat und worin kein einziger der Gründe, die er zu sagen hatte; jenen für St.-Lambert entworfenen Brief, der ihn über die Empfindungen, welche er sich vorwarf, beruhigen sollte, und worin er, statt eine in seinem Herzen widerwillig entstandene Leidenschaft einzugestehen, sich entschuldigt, Frau von Houdetot über die ihrige eingeschüchtert zu haben. Was weiß ich noch! Ich bin mit seinen Antworten nicht zufrieden; ich habe nicht den Muth gehabt, es ihm zu zeigen; ich habe ihm lieber den elenden Trost lassen wollen, zu glauben, mich betrogen zu haben. Möge er leben! Er legte in seine Vertheidigung eine kalte Wuth, die mich niederschlug. Ich fürchte, er ist verhärtet."

Diderot ergeht sich noch in leidenschaftlichen, wenig zusammenhängenden Aeußerungen über sein Entsetzen vor Rousseau's Anblick und über das Ge-

fühl, mit welchem er in Grimm's Arme flieht, und schließt mit den Worten, daß die Dichter wohlgethan hätten, zwischen Himmel und Hölle einen unendlichen Zwischenraum zu setzen.

Dies scheint in der That das letzte mal gewesen zu sein, daß Diderot und Rousseau sich gesprochen haben. Es war Ende November 1757. Mit December zog Rousseau nach St.-Louis bei Montmorency. Diderot hatte ihm bei seinem letzten Besuch erzählt, daß d'Alembert im nächsten Bande der Encyklopädie einen Artikel über Genf bringen werde, der zum Zweck hätte, das Theater dort einzubürgern, das bis dahin daselbst verboten war. Sofort hatte Rousseau beschlossen, darauf im Sinn eines sittenstrengen Republikaners zu antworten und die Genfer vor der Corruption zu warnen, welche das Theater in seinem Gefolge habe. Er hatte auch kaum den siebenten Band der Encyklopädie empfangen, als er sogleich daranging und die „Lettre sur les spectacles" an d'Alembert schrieb. Er vereinigte mehrere Tendenzen in demselben. Er sagte sich von den Encyklopädisten los, denen man ihn bis dahin hatte zuzählen können, da er nicht nur Artikel für die Encyklopädie verfaßt hatte, sondern auch mit Diderot befreundet war. Er machte Voltaire eine empfindliche Opposition, weil derselbe hauptsächlich D'Alembert veranlaßt hatte, jenen Artikel zu schreiben. Und zuletzt traf er Diderot, der gerade jetzt für das Theater arbeitete und die Schönheit der dramatischen Poesie wie den moralischen Nutzen der Bühne empfahl. Der Widerspruch, daß er selbst für das Theater gearbeitet hatte und noch darauf hielt, für Aufführung seines „Devin du village" das Spielhonorar zu empfangen, genirte ihn nicht.

Er muß den Brief an d'Alembert im Brouillon während des Februar ungefähr beendet gehabt haben, als er am 2. März 1758 noch einen zärtlichen Brief an Diderot schrieb, in welchem er bedauerte, daß Diderot, an sich gut und freimüthig, eine so unglückliche Neigung habe, die Reden und Handlungen seiner Freunde falsch auszulegen; ihn für einen schlechten Menschen zu halten; ihn aufforderte, sich zu fragen, was für ein Grund ihn wol bestimmen könne, mit Menschen, die ihm theuer waren, zu brechen und Verbrechen zu begehen? Man fliehe die Menschen nicht, wenn man ihnen zu schaden suche; der Bösewicht könne seine Plane in der Einsamkeit ersinnen, aber er müsse sie in der Gesellschaft ausführen. Diderot möge sich prüfen, ob nicht der beste Mensch durch seine Reinheit sogar allmählich in der Hand der Schlechten das Werkzeug ihrer Tücke werden könne. Seine Selbstliebe werde sich gegen diese Vorstellung empören, aber sie verdiene Aufmerksamkeit. Wenn diese Betrachtungen ihn nicht rührten, so habe er ihm nichts mehr zu sagen. Er schließt mit folgenden Worten:

„Sie können verführt und betrogen sein. Unterdessen seufzt Ihr Freund in der Einsamkeit, vergessen von allem, was ihm theuer war. Er kann in Verzweiflung fallen, endlich darin sterben, indem er den Undankbaren verflucht, dessen Unglück ihn so viel Thränen vergießen ließ und der ihn im seinigen so unwürdig niederbeugt. Es kann sein, daß die Beweise seiner Unschuld Ihnen endlich zukommen, daß Sie gezwungen sind, ihn zu ehren, und daß das Bild Ihres sterbenden Freundes Ihnen keine ruhige Nächte läßt. Diderot, denken Sie daran! Ich werde Ihnen nicht weiter davon reden."

Dieser pathetische Brief war ganz dazu gemacht, Diderot in seine Arme zurückzuführen, wenn er ihn ohne Kritik las und sein Gefühl durch die vornehmen Unschuldsäußerungen Rousseau's hinreißen ließ. Ich zweifle auch gar nicht daran, daß nicht Rousseau im Augenblick, in welchem er dies schrieb, sich für den besten aller Menschen hielt und sich vielleicht selber bis zu Thränen rührte; allein die Widersprüche, in denen er sich bewegte, verschwinden dadurch nicht. Er seufzt in der Einsamkeit und erinnert Diderot an seine Haft in Vincennes, die ihm so viel Thränen entlockt habe, während er, ein Undankbarer, sich um ihn nicht kümmere. Sollte denn aber die gezwungene Einsamkeit eines Gefängnisses, deren Ausgang mit einem ungewissen Lose verhüllt war, nicht sehr von einer freiwillig gewählten Einsamkeit unterschieden sein, in welcher Rousseau, nach seinen eigenen Bekenntnissen, die höchste Genugthuung fand? Er war seiner Freunde überdrüßig: „Seitdem ich mich vom Joche meiner Tyrannen freigemacht hatte, führte ich ein sehr ruhiges und gleichförmiges Leben; allerdings war ich des zärtlichsten Umgangs beraubt; ich fühlte dagegen aber auch die Last und die Ketten desselben nicht." Er behauptet, niemals haben erfahren zu können, was er eigentlich Uebles gethan haben solle, denn alles, was man ihm zur Last gelegt, sei darauf hinausgelaufen, daß er sich auf das Land zurückgezogen, mit Frau von Houdetot eine Liebschaft gehabt, Frau von Epinay nicht nach Genf begleitet und die Eremitage verlassen habe. Wenn noch andere Anklagen gegen ihn sich erheben ließen, so habe er nie herauszubringen vermocht, worin sie bestanden hätten. Rousseau vergißt, daß es ja nicht diese nackten Thatsachen an sich sind, um welche es sich handelt, sondern die Art und Weise, wie sie geschehen waren. Diese hat er in seinen „Confessions" allerdings und von seinem Standpunkt aus sehr begreiflich ganz einseitig zu seinem Vortheil dargestellt, sodaß der Leser ganz in die Illusion hineingezogen wird, in ihm lediglich ein Opfer des neidischen Grimm, des durch diesen regierten Diderot und der Holbach'schen Clique zu sehen.

Während er im Sommer 1758 den Druck seines Briefes an d'Alembert vorbereitete, empfing er einen Brief von Frau von Houdetot, worin sie ihn benachrichtigte, daß seine Leidenschaft für sie in ganz Paris bekannt sei; daß er davon mit Leuten gesprochen habe, welche sie veröffentlicht hätten, daß die Gerüchte davon ihrem Geliebten zu Ohren gekommen seien und ihm beinahe das Leben gekostet hätten; daß dieser ihr endlich Gerechtigkeit habe widerfahren lassen und mit ihr völlig wieder ausgesöhnt sei. Dennoch sei sie gezwungen, theils aus Pflicht gegen ihn, theils aus Pflicht gegen sich selbst und ihren guten Namen, alle Verhältnisse mit ihm abzubrechen.

Was that nun Rousseau? Statt nachzuforschen, woher die Veröffentlichung gekommen, machte er eine Hypothese. Diderot mußte ihr Urheber sein. Pathetisch ruft er in seinen „Bekenntnissen" aus: „Also auch du, Diderot! Unwürdiger Freund! Dennoch konnte ich mich nicht entschließen, dieses von ihm zu denken. Meine Schwachheit war auch andern bekannt geworden, welche davon gesprochen haben konnten. Ich wollte noch zweifeln, aber bald konnte ich es nicht mehr." Es fällt ihm, wie man sieht, ein, daß Frau Levasseur, daß Therese doch wol geplaudert haben könnten. Aber nicht diese nur, denn in der Hermitage, in Aubonne, in der Chevrette, wußte ja alle Welt um seine „Schwachheit", wie er sich euphemistisch ausdrückt. Er selber erzählt, daß in Aubonne oft eine Verwandte der Gräfin, Frau von Blainville, das Maulthier voll Aerger habe bewachen müssen, während er mit ihr im Park umhergeschweift sei u. s. w. Er behauptet nun, daß St.-Lambert ihn besucht habe, jedoch nur kurze Zeit. Ueber den Inhalt ihrer Unterredung sagt er nichts, obwol er St.-Lambert eine Erklärung schuldig gewesen wäre. Der Marquis sei dann zu einer Zeit wiedergekommen, wo er unglücklicherweise nicht zu Hause gewesen sei, habe aber Theresen getroffen und mit dieser eine zweistündige Unterredung gehabt, aus welcher dieselbe nicht nur erfahren, daß man in der großen Welt glaube, Rousseau sowol als St.-Lambert hätten mit Frau von Epinay in dem nämlichen intimen Verhältniß gestanden, in welchem sie mit Grimm wirklich lebe, sondern auch, daß Diderot St.-Lambert Umstände über Rousseau's Beziehung zu Frau von Houdetot mitgetheilt habe, die er nur ihm anvertraut gehabt hätte.

Dieser letzte Zug, sagt Rousseau, entschied; ich entschloß mich, mit Diderot zu brechen.

Bevor wir aus dem weitern Verlauf erfahren werden, wie es sich mit dieser Anschuldigung verhielt, müssen wir hier billig unser Erstaunen über Rousseau's Leichtsinn ausdrücken. Therese ist seine Quelle! Therese, die ihm auch gesagt hatte, daß Frau von Epinay sie über seine Liebschaft mit

der Gräfin ausfrage, ja nach Briefen unter ihrem Busentuch visitire; Therese, die ihm gesagt hatte, daß Frau von Epinay einer Schwangerschaft halber nach Genf gehe; Therese, die nicht mit Unrecht auf die Leidenschaft Rousseau's für die Gräfin eifersüchtig war. Ihr glaubte er, ohne Kritik, ohne zu Diderot zu gehen und ihn zur Rede zu stellen, wie dieser bei auftauchenden Dissonanzen mit ihm wiederholt und mit bestem Erfolg für ihre Freundschaft gethan hatte.

Es geschah aber etwas anderes. Als er seine Meinung, daß Diderot ihn verrathen habe, bekannt werden ließ, ging St.-Lambert zu ihm und bewies ihm die Unschuld Diderot's.

Aber statt diesem nun etwa das ihm mit seinem Verdacht zugefügte Unrecht abzubitten, sann er darauf, ihn sogar dem ganzen Publikum mitzutheilen. Natürlich leugnet er, dies gethan zu haben, widerlegt sich aber sogleich selber. Um nämlich die Auflösung seines Verhältnisses zu Diderot authentisch und doch ohne Nennung eines Namens zu bewerkstelligen, habe er beschlossen, das Beispiel Montesquieu's mit dem Pater Tournemine nachzuahmen. Er habe nämlich zu seinem Brief an d'Alembert ein Vorwort an denselben geschrieben, darin mit unverkennbarer Beziehung und mit so viel Ehre, als man selber dem gewesenen Freunde noch schuldig sei, Diderot's erwähnt und dazu eine Anmerkung aus Jesus Sirach gefügt, die für alle Welt deutlich genug sprechen mußte. Er sagte nämlich d'Alembert, daß seine Schrift wol noch Unvollkommenheiten haben könne, daß er aber ganz einsam lebe und sie niemand zeigen könne. Der lockende Brief vom 2. März an Diderot hatte diesen nicht bewogen, zu kommen, sonst würde er ihm seine Schrift, wie die „Julie", wie alle frühern, vorzulegen nicht ermangelt haben. „J'avais", sagte er daher, „un Aristarque judicieux et sévère: je l'ai perdu, je n'en veux plus! Je le regretterai toute ma vie; il manque à mon coeur plus encore, qu'à mes écrits." Hierzu citirte er unter dem Text aus Jesus Sirach 12, 26—27: „Wenn du gleich ein Schwert zückest über deinen Freund, so machst du es nicht so böse als durch Schmähen. Denn ihr könnt wol wieder Freunde werden, wenn du ihn nicht meidest und redest mit ihm. Denn man kann alles versöhnen, ausgenommen die Schmach, Verachtung, Offenbarung der Heimlichkeit und böse Tücke. Solche Stücke verjagen den Freund."

Einen Eigennamen also hatte Rousseau so wenig als sein Vorbild Montesquieu genannt; aber, sagt er, alles kommt auf Glück an. Montesquieu hatte Glück gegen Tournemine, er hingegen, der ganz dasselbe Verfahren beobachtete, hatte Unglück. Ganz Paris war eine Woche lang — die längste Zeit, daß man in Paris überhaupt von etwas spricht — in

Aufruhr darüber, sodaß der Marquis von Castries sich nicht genug verwundern konnte, überall, wo er hinkam, nur vom Bruch Rousseau's mit Diderot reden zu hören. „Ist das begreiflich? Leute, die nichts haben, die kein eigen Haus besitzen, im dritten Stock zur Miethe wohnen? Wo soll das hinaus?“ Man gab damals Rousseau ebenso unrecht, als man späterhin, nach 20 Jahren, wiederum bei dem Erscheinen der „Confessions“ es Diderot gab. Rousseau hatte durch Lambert selber vernommen, daß er im Irrthum sei, wenn er glaube, Diderot habe ihm jene Details vertraut, von denen er zu Theresen gesprochen; er hatte sie also durch die Gräfin erfahren und hatte deshalb Diderot gegen Rousseau's Beschuldigung der „Offenbarung der Heimlichkeit“ gerechtfertigt. Und dennoch hatte dieser gegen sein besseres Wissen den alten Freund mit einer recht jesuitisch ausgekünstelten Manier, ihn unverkennbar zu treffen, ohne doch seinen Namen zu nennen, öffentlich und in einem Augenblick von sich gestoßen, wo er in seiner Freiheit durch die Anklagen gegen die Encyklopädie wieder auf das schwerste bedrängt war. In manchen Büchern wird angenommen, daß der Ausdruck: Offenbarung der Heimlichkeit, sich auf die Veröffentlichung der Uebergabe der Kinder Rousseau's an das Findelhaus beziehe. Daß er dieselbe ebenfalls Diderot und Grimm schuld gibt, ist wahr, allein auf seinen Bruch mit Diderot wirkte nur sein Verhältniß zu Frau von Houdetot ein, oder wenigstens behauptet er es, denn es ist nicht unwahrscheinlich, daß er, als Diderot wieder der Encyklopädie wegen so sehr bedrängt ward, sich gern öffentlich von ihm loszusagen wünschte, um nicht ferner als zum Holbach'schen Kreise gehörig angesehen zu werden. Daß ihm, als er seinen „Émile“ herausgab, dies Manöver nichts half, war eine gerechte Nemesis.

Er schickte ein Exemplar seiner Schrift auch an St.-Lambert. Der Marquis sandte es ihm aber unter dem 10. Oct. 1758 mit folgenden Zeilen zurück:

„Mein Herr! Ich kann das Geschenk, welches Sie mir soeben übersandten, durchaus nicht annehmen. Bei der Stelle in der Vorrede, wo Sie einen Vers aus dem Prediger Salomo anführen, ist mir das Buch aus der Hand gefallen. Nach den Unterredungen in diesem Sommer schienen Sie mir überzeugt, daß Diderot an dem vorgeblichen Unrecht, welches Sie ihm aufbürdeten, unschuldig sei. Er kann unrecht gegen Sie haben, ich weiß dies nicht, wohl aber weiß ich, daß dies Ihnen nicht das Recht gibt, ihn öffentlich zu beschimpfen. Es ist Ihnen bekannt, was für Verfolgungen er erfährt, und Sie lassen unter dem Geschrei der Misgunst die Stimme eines alten Freundes ertönen. Ich gestehe, daß ich Ihnen, mein Herr, nicht ver-

gen kann, wie sehr mich diese Härte empört. Ich habe mit Diderot keinen Umgang, aber ich ehre ihn und ich emfinde lebhaft den Kummer, welchen Sie einem Manne verursachen, dem Sie, wenigstens in Ihren Gesprächen mit mir, nie etwas anderes vorgeworfen haben als einige Schwäche. Rousseau, unsere Grundsätze sind zu verschieden, als daß wir jemals zusammenstimmen könnten. Vergessen Sie, daß ich lebe, es kann Ihnen nicht schwer fallen. Nie habe ich Menschen etwas Gutes oder Uebles gethan, das sich nicht bald wieder vergessen ließe. Ich verspreche Ihnen, daß ich Ihrer Person vergessen und nur Ihrer Talente mich erinnern will."

Rousseau lobt in seinen „Confessions" das Betragen des Marquis beständig auf das äußerste, weil er sich gegen ihn schuldig wußte und sich doch von ihm mit weltmännischer Artigkeit behandelt sah. Nun aber brach seine Roheit auch gegen ihn los, denn er antwortete ihm am Tag darauf:

„Mein Herr! Als ich Ihren Brief las, habe ich Ihnen die Ehre erzeigt, überrascht von demselben zu sein, und hatte auch die Albernheit, mich von demselben bewegen zu lassen; einer Antwort aber habe ich ihn für unwerth gehalten.

„Ich will für Frau von Houdetot künftig keine Noten mehr abschreiben. Liegt ihr nichts an denen, welche sie schon hat, so kann sie mir dieselben zurückschicken und ich werde ihr das Geld dafür wiedererstatten. Will sie dieselben behalten, so soll sie wenigstens ihren Vorrath an Papier und an Geld wieder abholen lassen. Ich ersuche Sie, mir sogleich den Prospect mitzusenden, welcher sich noch in ihren Händen befindet. Leben Sie wohl!"

Das ist genau derselbe trotzige, kalte, hochfahrende, bettelstolze Ton, mit welchem er Grimm, Frau von Epinay und Diderot von sich abstieß. Rousseau war, wie schon gesagt, wol geneigt, Opfer zu fordern, nicht aber zu bringen. Er lebte in unaufhörlichen Widersprüchen, die er nicht begriff, deren Qual er aber andern als Ursache derselben zuschob. Er hielt sich selber, daran ist nicht zu zweifeln, immer für einen überaus edeln, liebevollen Menschen, der zwar, wie er sich ausdrückte, Dummheiten, sociale Verstöße, Ungeschicklichkeiten begehen konnte, einer schlechten Handlung jedoch ganz unfähig war. Nur aus Verlegenheit, aus Uebereilung, wie er von sich behauptet, log, betrog, verletzte er. Wir sehen aus der Geschichte der Literatur, in welchem Grade es ihm gelungen ist, die Meinung, die er von sich hatte, zur herrschenden zu machen, weil seine Autobiographie ihm den Vortheil gab, die Thatsachen in einem Zusammenhang darzustellen, der dem Leser als Resultat die Ueberzeugung aufdringt, daß Grimm, ein eitler, teuflischer Mensch, ihm mit schlauer Berechnung durch seine Herrschsucht alle seine Freunde geraubt, durch seinen weitreichenden Einfluß alle seine Feinde

gegen ihn aufgestachelt und ihn jahrelang mit systmatischem Haß verfolgt habe. Diderot war nach ihm nur ein Verführter Grimm's. Wir sind daher genöthigt gewesen, quellenmäßig den ganzen Verlauf darzulegen, damit der Leser selber im Stande sei, aus den zweifellosen Thatsachen sich ein Urtheil zu bilden. Von den Memoiren der Frau von Epinay haben wir hierbei nur den beschränktesten Gebrauch gemacht, soweit Diderot's Leben es erheischte; durchschnittlich haben wir die eigenen Aeußerungen Rousseau's benutzt. Aus diesen selber geht hervor, daß Diderot ihn zuerst durch das Anliegen reizte, die alte Levasseur für den Winter in die Stadt zu schicken; daß Rousseau eine Stelle über die Einsamkeit in dem „Fils naturel" als eine Beleidigung für sich interpretirte; daß er Diderot seine Leidenschaft für die Houdetot gestand, ihn aber zugleich belog; daß er den Rath Diderot's, sich über sein Gefühl zu erheben, nicht befolgte, obwol er es ihm versprochen hatte; daß Diderot ihn durch die Zumuthung, Frau von Epinay nach Genf zu begleiten, im höchsten Grade empörte, obwol sie unter den gegebenen Verhältnissen eine ganz natürliche war. In allen diesen Handlungen Diderot's ist keine einzige, die nicht einen berechtigten Grund gehabt hätte. Wir sehen daher auch, daß er, so oft Rousseau's Empfindlichkeit sich gegen ihn kehrt und ihm sogar mit Aufkündigung der Freundschaft droht, sofort das rechte Mittel ergreift, ihn aufzuklären und zu beruhigen, indem er ihn in seiner Einsiedelei aufsucht und sich mit ihm ausspricht. Umgekehrt sehen wir, daß Rousseau seinerseits nach Paris kommt und bei Diderot ohne weiteres sich auf einige Tage einquartiert, daß er ihm seine „Julie" zur Revision mittheilt und mit ihm sogar noch einen Abend bei dem Baron Holbach zubringt.

Diderot blieb also, trotz aller zeitweiligen Verstimmungen Rousseau's gegen ihn, sein Freund. Er blieb es auch dann noch, als Rousseau's Brief an Grimm über Frau von Epinay ihm seinen bettelstolzen Egoismus in seiner ganzen Härte sowie seine Zweideutigkeit in ihrer ganzen Kunst biedermännischer Verstellung bloßgelegt hatte. Doch war mit diesem Einblick in die eigentliche Verfassung seiner Seele die Achtung vor Rousseau schon sehr erschüttert. Sie brach völlig zusammen, als er durch das Gespräch mit St.-Lambert erkannte, daß Rousseau ihn belogen und, statt seinem weisen Rath zu folgen, einen kränkenden Brief an den Marquis geschrieben hatte. Was that er? Brach er sofort mit Rousseau? Nein. Er schrieb an ihn und forderte Rechenschaft. Rousseau antwortete nicht, denn seine schriftliche Antwort hätte Diderot St.-Lambert mittheilen können. Was that Diderot weiter? Brach er nun mit ihm? Nein. Er ging zu ihm, in der Hoffnung, sich mit ihm, wie früher, auszusprechen. Er überzeugte sich, daß

Rousseau ihn betrogen hatte. Seine Erscheinung hatte etwas Infernales für ihn. Er warf sich vor, nicht streng genug gegen ihn gewesen zu sein. Nicht nur seine Achtung, auch sein Vertrauen war jetzt vernichtet; er hielt Rousseau nun wirklich für einen schlecht Gewordenen.

Man versetze sich an Diderot's Stelle und frage sich, ob er recht oder unrecht hatte, nunmehr den Verkehr mit Rousseau abzubrechen. Man frage sich, auf welcher Seite die Schuld lag? Man beachte wohl, daß weder die Kränklichkeit der Frau Levasseur, noch die von Rousseau incriminirte Stelle im „Fils naturel", noch die Reise der Frau von Epinay, so sehr sie Rousseau gegen Diderot aufbrachte, diesen abgehalten hatte, sich fortwährend, immer von neuem, als seinen Freund zu betrachten, sondern daß er erst dann von ihm sich zurückzog, als er entdeckte, wie er auch ihn selbst belogen und betrogen.

Und auch jetzt zog er sich nur zurück. Er handelte nicht feindselig gegen ihn, sodaß Rousseau noch am 2. März 1758 ihm jenen zärtlichen Brief schrieb, worin er ihn, ohne Namen zu nennen, gegen Grimm einzunehmen, und durch das düster ausgemalte Bild seiner freundlosen Verlassenheit, seiner Verzweiflung, seines Todes, seines Schattens, der ihm in künftigen Nächten nicht Ruhe lassen werde, zu sich herauszulocken versuchte.

Der ganze Sommer 1758 zeigt nur den erloschenen Verkehr Diderot's mit ihm. Er suchte nun nach einem Anlaß, mit ihm auch öffentlich zu brechen. Ich habe erwähnt, daß er Diderot und Grimm beschuldigte, das Geheimniß seiner ausgesetzten Kinder divulgirt zu haben. Er machte nämlich folgenden Schluß. Er entdeckte, daß Duclos es wußte. Woher konnte dieser es wissen? Duclos war mit Diderot befreundet, also mußte Diderot es gesagt haben. Rousseau wußte nicht, ob es thatsächlich sich so verhielt. Obwol er dies selber ausdrücklich bezeugt, so hat doch seine bloße Vermuthung hingereicht, sie in vielen Berichten über Rousseau's Leben zum Factum umzuwandeln.

Ich habe daher betont, daß er selbst als Grund für die Veröffentlichung seines Bruchs mit Diderot nur den Verrath einiger Einzelheiten seines Verhältnisses zur Gräfin Houdetot angibt. Aus dem Briefe des Marquis vom 10. Oct. 1758, welchen Rousseau selber hat abdrucken lassen, geht unzweifelhaft hervor, daß ihm diese Vorstellung als ein Irrthum durch St.-Lambert selber genommen wurde. Trotz dieser Aufklärung hielt er daran fest und schrieb aus der Heiligen Schrift jene tückische Note.

O Rousseau, wie konntest du so heuchlerisch handeln!

Ich kann, wie ich schon oben angedeutet habe, nur annehmen, daß er, nach der Art so schwacher Menschen, bei denen man die Zähigkeit und

Schroffheit ihres Egoismus nicht mit Stärke des Charakters verwechseln muß, um jeden Preis von den Encyklopädisten sich lossagen wollte. D'Alembert selber hatte sich schon von der Redaction der Encyklopädie zurückgezogen; neue Verfolgungen bedrohten Diderot, der standgehalten hatte. Rousseau schrieb daher einen Brief an d'Alembert, dem er persönlich schmeichelte, kehrte sich indirect gegen Voltaire als den eigentlichen Heros der französischen Aufklärung und warf in einer unverkennbaren Anspielung Diderot für immer von sich. „Je n'en veux plus!" Er versicherte zwar, daß er seinem Herzen immer fehlen werde, indessen muß man die Sprache der vereitelten Sentimentalität zwischen den Zeilen zu lesen wissen. Er befand sich vielmehr, nach den „Confessions", nunmehr recht wohl, denn er hatte Ruhe. Auch die Leidenschaft für die Gräfin war bald als ein Rausch überwunden, wenn ihm auch, wie seine Beschreibungen in den „Bekenntnissen" zeigen, die wollüstige Erinnerung an jeden Kuß, den sie ihm gegeben, lebendig blieb. Was mich in meiner Vermuthung bestärkt, ist der Umgang, in welchen Rousseau mit dem Pater Berthier vom Oratorium gerieth, der ihn schon in der Hermitage oft besucht hatte. Durch diesen Berthier erfuhr er auch, als derselbe von Montmorency nach Paris zurückgekehrt war, daß Grimm der Frau Levasseur, welche Rousseau bei seinem Auszug aus der Hermitage verabschiedet hatte, 300 Livres Pension aussetzen wolle, wozu sie durch ihn seine Genehmigung einholte, die Rousseau auch ertheilte, um sich, wie er sagt, von Grimm nicht übertreffen zu lassen. Es ist wol die Pension, welche sie von Grimm und Diderot schon immer bezogen hatte.

Rousseau hatte sich über Verrath von Heimlichkeiten beklagt, den Diderot an ihm geübt. Dieser Verrath, wenn er stattgefunden hätte, würde sich aber nur auf Eine Person, auf St.-Lambert, bezogen haben, der selber in die ganze Situation eingeweiht und am unmittelbarsten betheiligt war. Und was that Rousseau? Er nöthigte durch den Druck jener Anmerkung ganz Paris, sich darum zu kümmern, was denn eigentlich Diderot ausgeplaudert haben könne. Der gesammten Familie Epinay mußte das dadurch neu angefachte Gerede im höchsten Grade unangenehm sein. Sie beschloß daher, demselben ein öffentliches und förmliches Démenti zu geben. Herr von Epinay veranstaltete vierzehn Tage nach dem Bruch St.-Lambert's mit Rousseau ein großes Diner, zu welchem er diesen, Herrn und Madame Dupin, Francueil, St.-Lambert, Frau von Houdetot und Frau von Blainville einlud. Er ließ Rousseau absichtlich, um Aufsehen zu erregen, in seinem Wagen abholen. Rousseau fand sich durch diese Einladung außerordentlich geschmeichelt, weil er das Diner lediglich als eine ihm dargebrachte Huldigung nahm, während der lebenskluge Herr von Epinay damit

unstreitig den Parisern sagen wollte, daß alles, was sich das Publikum über Frau von Houdetot, St.-Lambert und Rousseau erzähle, ein grundloses Geklatsch sei.

Diderot schwieg zu Rousseau's öffentlichem Ausfall auf ihn. Gewöhnlich urtheilt man, daß Rousseau stets mit Zärtlichkeit und Bedauern von Diderot gesprochen habe, während er von diesem nicht nur bald vergessen, sondern auch noch nach seinem Tode grausam angegriffen sei. Auf diesen Angriff, in der zweiten Ausgabe vom „Leben Seneca's“, werden wir seinerzeit zu sprechen kommen. Wir besitzen aber noch einen Brief Diderot's aus dem Jahre 1758 an einen genfer Geistlichen, der ihm über seine Artikel zur Geschichte der Philosophie seinen Beifall bezeigt und ihn befragt hatte, wen Rousseau unter dem Aristarchen verstehe, auf den er in dem Briefe an d'Alembert anspiele; ob er selber darunter gemeint sei? Diderot antwortete darauf in einem langen Briefe, in welchem er zuerst für jene Theilnahme dankt und dann mit einem Panegyrikus auf die Tugend ganz in den Ton seiner dramatischen Declamationen verfällt. Ich will nur ein paar Stellen herausheben:

„Ich liebe die Tugend so sehr, daß ich gern alles, was ich besitze, hingeben würde, um bis zu dem jetzigen Augenblick meines Lebens mit der Unschuld gekommen zu sein, die ich auf die Welt mitbrachte, als ich geboren ward, oder zum letzten Moment mit dem Vergessen aller Fehler, die ich begangen habe, und mit dem Bewußtsein zu gelangen, ihre Zahl nicht vermehrt zu haben.

„Wo ist der Mensch, der, wenn er das fünfundvierzigste Jahr ohne Vorwurf erreicht hatte, nicht lieber tausendmal sterben, als eine so köstliche Prärogative durch die leichteste Lüge verlieren möchte? Ach, mein Herr, strecken Sie diesen Menschen auf Stroh am Boden eines Gefängnisses aus, belasten Sie ihn mit Ketten, quälen Sie alle seine Glieder mit allen möglichen Torturen, so werden Sie ihm vielleicht Seufzer entreißen, aber Sie werden ihn nicht hindern, zu sein, was er lieber sein will. Berauben Sie ihn von allem, lassen Sie ihn im Winkel einer Straße mit dem Rücken an einen Brunnen gelehnt sterben, und Sie werden ihn nicht hindern, zufrieden zu sterben.“

Und dann schließt er:

„Es ist also nichts auf der Welt, dem die Tugend nicht vorzuziehen wäre. Wenn sie uns nicht immer als solche erscheint, so liegt dies daran, daß wir verderbt sind und daß uns nicht genug davon übrigbleibt, um den ganzen Werth derselben zu erkennen. Ich schreibe Ihnen nicht, aber ich plaudere mit Ihnen, wie ich ehemals mit jenem Manne plauderte, der sich

in das Dunkel der Wälder verloren hat, wo sein Herz sich aufreizte, wo seine Sitten sich verkehrten. Wie beklage ich ihn! Stellen Sie sich vor, daß ich ihn liebte, daß ich seiner gedenke, daß ich ihn einsam zwischen dem Verbrechen und der Reue zur Seite tiefer Gewässer erblicke. Er wird oft die Qual meiner Gedanken sein. Unsere gemeinschaftlichen Freunde haben zwischen ihm und mir gerichtet; ich habe sie alle bewahrt, ihm bleibt keiner.

„Es ist eine abscheuliche Handlung, öffentlich einen alten Freund anzuklagen, selbst wenn er schuldig ist; aber welchen Namen soll man der Handlung geben, wenn sich ergibt, daß der Freund unschuldig ist? Und welchen Namen soll man ihr geben, wenn der Ankläger überdem im Grunde seines Herzens die Unschuld dessen sich gestand, den er anzuklagen wagte.

„Ich fürchte, mein Herr, daß Ihr Landsmann sich nur deshalb mit mir überworfen hat, weil er meine Gegenwart nicht mehr ertragen konnte. Er hatte mich gelehrt, ihm zwei Jahre hindurch private Beleidigungen zu verzeihen, aber diese ist öffentlich und ich weiß kein Mittel dagegen."

Rousseau erwähnt Diderot's in seinen „Confessions" zuletzt im Frühjahr 1760, als der Buchhändler Duchesne ihm ein Exemplar von Palissot's „Philosophen" zugesandt hatte. „Er glaubte vielleicht", sagt er, „es würde mir ein Vergnügen sein, einen Mann zersetzen zu sehen, mit welchem ich gebrochen hatte. Er täuschte sich aber gar stark. Ich brach zwar mit Diderot, den ich weniger für schlecht als für unartig und schwach hielt, bewahrte aber fortwährend in meiner Seele Anhänglichkeit und sogar Achtung und Ehrfurcht für unsere ehemalige Freundschaft; denn diese war, wie ich gewiß weiß, von seiner Seite lange Zeit ebenso aufrichtig als von der meinigen. Mit Grimm ist der Fall ganz anders. Dieser ist ein Mann von falschem Charakter, der niemals Liebe gegen mich empfand, der nicht einmal im Stande ist, jemand zu lieben, und der, aus wahrer Herzenslust und ohne die geringste Beschwerde zu haben, sondern blos um seine Eifersucht zu befriedigen, sich unter der Larve der Freundschaft zu meinem grausamsten Verleumder gemacht hat. Dieser ist in meinen Augen der Garnichts; Diderot wird immer mein ehemaliger Freund bleiben. Es wurde mir schlimm, als ich dieses schändliche Stück vor Augen bekam, ich sendete es, ohne es völlig zu lesen, mit folgendem Briefe an Duchesne zurück:

«Montmorency, 21. Mai 1760.

«Mein Herr! Beim Durchlaufen des von Ihnen mir zugesandten Stückes mußte ich seufzen, weil ich in demselben gelobt worden bin. Ich mag dieses abscheuliche Geschenk nicht annehmen. Ich bin überzeugt, daß Sie mich nicht haben beleidigen wollen, als Sie mir es zusendeten; Sie wissen aber vielleicht nicht, oder Sie haben vergessen, daß ich die Ehre ge-

habt habe, der Freund des würdigen Mannes gewesen zu sein, der in dieser Schandschrift auf unwürdige Art angeschwärzt und verleumdet wird.»"

„Dieser Brief", fährt Rousseau fort, „kam in Umlauf. Diderot, welchen er hätte rühren müssen, wurde aufgebracht über denselben. Seine Selbstsucht konnte mir nicht verzeihen, daß ich ihn an Edelmuth übertraf; und ich erfuhr, daß seine Frau ihr ganzes Maul gegen mich losließ und zwar mit einer Erbitterung, die mich jedoch gar nicht in Zorn brachte, da ich wußte, daß sie überall als ein Hökerweib bekannt war."

Wir wissen nicht, wie es sich mit dieser Beschuldigung Diderot's verhält; wohl aber wissen wir, daß auch Rousseau, wie dieser selber erwähnt, von Palissot zwar nicht wie Diderot gemishandelt, jedoch lächerlich gemacht wurde und daß es mithin wol nicht bloßer Edelmuth war, wenn er das Stück zurücksandte. Der anonyme Angriff, den Rousseau auf seinen „unwürdigen Freund" Diderot gemacht hatte, war ein viel unwürdigerer als die platte Satire Palissot's. Wenn Diderot über jenen Brief aufgebracht wurde, so geschah es vielleicht, weil er in ihm einen heuchlerischen Pharisäismus zu sehen glaubte. Daß Rousseau bei dieser Gelegenheit auf Diderot's Frau schimpft, deren gastliche Freundschaft er oft genossen hatte, scheint mir auch nicht sehr edelmüthig.

Das, was Rousseau in dem ganzen Handel 1756—58 richtig herausfühlte, war, daß er in Grimm seinen eigentlichen Gegner besaß, der seine Eitelkeit, seine Falschheit, seine Launen ohne Schonung behandelt wissen wollte, weil sonst die widrigsten Verwickelungen sich immer von neuem erzeugen und steigern würden. Wenn Rousseau Grimm aber als einen Gecken darstellt, der ohne wahres Verdienst gewesen sei, der ihn mit tödlichem Haß verfolgt und seine Freunde unablässig zu gleicher Verfolgung aufgestachelt habe, wenn er ihn als den Urheber aller seiner spätern Leiden anklagt, so ist das eine maßlose Uebertreibung. Wir besitzen seit dem Jahre 1812 die „Correspondance" Grimm's, in welcher wir sein Verhältniß zu Rousseau bis lange nach dessen Tode verfolgen können, und hier finden wir, daß Grimm über Rousseau zwar eine strenge Kritik übt, wie er eine solche auch seinen übrigen Bekannten nicht erspart, daß er aber nicht nur gegen sein bewundernswürdiges Talent als Schriftsteller gerecht ist, indem er ihm stets eine männliche, einfache und hinreißende Schreibart zuerkennt, sondern daß er ihn auch gegen Verkennung seiner wahren Verdienste, gegen falsche Anschuldigungen, gegen unwürdige Verunglimpfungen in Schutz nimmt. Außerdem besitzen wir die geheimen Memoiren Grimm's, die zu Paris 1834 in zwei Bänden herausgekommen sind und in denen Grimm epochenweise die ganze Geschichte seines Zusammenlebens mit Rousseau er-

zählt. Er nimmt hierbei zuweilen auf die „Bekenntnisse" desselben Rücksicht. Wenn man die scheußliche Figur und intriguante Rolle erwägt, welche dieser ihn darin spielen läßt, so wird man über den Ton reiner Sachlichkeit und über die Objectivität des Urtheils erstaunen, womit er seine Beziehungen zu Rousseau, seinen Bruch mit ihm und die Geschichte seiner Verfolgungen erzählt. Grimm sagt, daß er Rousseau liebte, daß er sich endlich aber habe begnügen müssen, in Wahrheit weder der Treuloseste der Freunde noch der Verbrecherischste der Menschen zu sein. „Er liebte nur sich und quälte nur sich im Haß der andern. Was konnte ich machen? Ihn beklagen und vermeiden. Sollte ich bei jedem Schmollen demüthig um Verzeihung bitten, gewagt haben zu wollen, ihn trotz seiner glücklich zu machen? Das hätte geheißen, jeden Tag von vorn anfangen."

Aus eben diesen Memoiren erhellt die Theilnahme, die Grimm und Diderot ihm zollten, als er des „Émile" halber verfolgt wurde. Grimm bemühte sich, obwol vergebens, durch Frau von Braschi, die mit der Marquise von Pompadour sehr liirt war, für Rousseau's Freiheit zu wirken.

Grimm beklagt, daß Rousseau's misanthropisches Mistrauen über alle Gerechtigkeit und Wahrscheinlichkeit hinaus Tronchin und Voltaire als Urheber seiner Verfolgungen in der Schweiz anklagen ließ. Das vollendetste Urtheil über ihn als Schriftsteller, eine genetische Entwickelung seines ganzen literarischen Lebens, gibt er im Juni und Juli seiner „Correspondance" 1762.

Grimm wird von Rousseau als ein herzloser Intriguant geschildert, der sehr geschickt Diderot in völlige Abhängigkeit von sich zu setzen verstanden habe. Wahr ist es, daß Grimm eine große Gewalt über Diderot gewann, der ihn schwärmerisch bewunderte und liebte. So weit indessen ging sie nicht, daß sie seine moralische Selbständigkeit untergraben hätte. Gerade sein Verhältniß zu Grimm in Ansehung der Frau von Epinay beweist dies, denn hätte Grimm ihn so unbedingt beherrscht, als Rousseau annimmt, so würde er auch sehr bald der Bewunderer und Freund der Frau von Epinay geworden sein. Dies war aber keineswegs der Fall. Er hielt seine Vorurtheile, wie Duclos und Rousseau sie ihm gegen dieselbe eingeflößt hatten, mehrere Jahre hindurch fest, bis ihn die Einsicht in Rousseau's Treulosigkeit umstimmte. Grimm that nichts, ihn zu bekehren, sondern wartete ruhig den Gang der Dinge, die Macht der wirklichen Thatsachen, ab. Er schreibt einmal der Epinay nach Genf, daß Diderot in ihrer Liebe nur eine gewöhnliche Liebschaft (de maîtresses) erblicke, während sie glücklicherweise sich eines höhern Gehaltes bewußt wären. Aber auch aus den Briefen Diderot's an Fräulein Voland sehen wir, daß die Freundschaft ihn für die Mängel Grimm's nicht blind gemacht hatte.

Als Rousseau vor seinem Uebergang nach England durch Paris kam, schrieb Diderot an Fräulein Voland unter dem 20. Dec. 1765:

„Seit drei Tagen ist Rousseau in Paris. Ich erwarte seinen Besuch nicht, aber ich kann Ihnen nicht verhehlen, daß er mir großes Vergnügen machen würde. Ich würde mich auch sehr freuen, wie er sein Betragen gegen mich rechtfertigen würde. Ich thue wohl daran, den Zugang zu meinem Herzen nicht leicht zu machen. Ist man einmal darin eingetreten, so geht man nicht wieder heraus, ohne es zu zerreißen; dies ist eine Wunde, die niemals wieder gut verheilt. Vor einiger Zeit fiel mir ein Brief von ihm in die Hände, worin vortreffliche Sachen. Er sagte darin von den Priestern, daß sie sich zu Richtern des Aergernisses gemacht hätten, daß sie das Aergerniß erregten, daß sie infolge des Aergernisses, welches sie erregt hatten, die Menschen vor ihren Richterstuhl riefen, um dort für den Fehler bestraft zu werden, den sie selbst begangen hatten; ein unfehlbares Mittel, fügte er hinzu, nach Belieben den Einzelnen, die Gesellschaft, den Unterthan, die Obrigkeit, den Fürsten, eine ganze Nation, die ganze Erde zu quälen. Er verglich sie darauf mit einem Wundarzt, der an der Ecke eines Kreuzwegs wohnt und dessen Butike sich nach zwei Straßen hin öffnet Dieser Wundarzt ging durch die eine Thür und verwundete die Vorübergehenden; dann kehrte er schnell zurück, ging durch die andere und verband die, welche er verwundet hatte; mit dem kleinen Unterschiede, daß der Mann der Winkelbude das Leid, das er gethan, wirklich heilte, während der Priester nur herzuläuft, es zu vermehren.

„Rousseau wird hier ein vierzehn Tage zubringen; er wird hier die Abreise Hume's abwarten, der ihn nach England führen und ihn in Pelham, einer kleinen Stadt an den Ufern der Themse, einsiedeln wird, wo er der Ruhe genießen wird, wenn es wahr ist, daß er sie sucht. Herr von Lambert hat von ihm treffend gesagt: Beklagt ihn nicht zu sehr; er reist mit seiner Herrin, dem Rufe."

Bei meiner Erzählung dieser verworrenen Händel habe ich, wie man sieht, mich vorzüglich an die noch vorhandenen Actenstücke gehalten, wie sie theils in Rousseau's „Confessions", theils in den Memoiren der Frau von Epinay vorliegen. Ich glaube jedoch hinzufügen zu müssen, daß das, was wir darüber aus andern Quellen entnehmen können, die hier zu Gunsten Diderot's ausfallende Darstellung bestätigt. Ich will dabei von dem absehen, was in den Memoiren Grimm's enthalten ist, weil man ihn als Partei ansehen kann, muß jedoch bemerken, daß die Zärtlichkeit, mit welcher Grimm einst Rousseau geliebt hatte, sich auch im Tadel seines Betragens nie verleugnet und oft in kleinen, sogar rührenden Zügen durchbricht. Er

erwähnt auch des innigen Antheils, welchen Rousseau's Tod Diderot verursacht habe, obwol er nicht so groß gewesen sei als der, welchen der Tod Voltaire's in ihm hervorgerufen. Aber außer Grimm, Morellet und andern ist Marmontel in seinen Memoiren ein Zeuge, dessen Bericht wol beachtenswerth ist, denn er hatte mit allen Personen, die in diesem Handel vorkommen, in den mannichfachsten Verhältnissen zusammengelebt; er schrieb seine Memoiren nach ihrem Tode in Ablonville, einem Dorfe der Normandie, wohin er sich 1791 geflüchtet und wo er sich ein Bauerhaus gekauft hatte; nur St.-Lambert und Frau von Houdetot lebten noch, weshalb er, indem er von ihnen spricht, ihre Namen nicht nennt. Er erzählt nun am Ende des siebenten Buches die Geschichte des Bruchs zwischen Rousseau und Diderot und entwirft von der Liebenswürdigkeit und dem unerschöpflichen Geist des letztern ein reizendes Gemälde, welches den Menschen Diderot höher als den Autor Diderot stellt. Er erwähnt der vergnügten, anregenden Tage, welche er mit Diderot verlebt habe, wenn sie gemeinsam mit andern Freunden Landpartien machten. Besonders gern seien sie mit einem Boot nach St.-Cloud gefahren, Fische à la matelote zu essen und dann zu Fuß durch das Gehölz von Boulogne nach Paris zurückzukehren. Auf einem solchen Gange habe er Diderot nach den eigentlichen Ursachen des feindseligen Auftretens Rousseau's gegen ihn gefragt und dieser habe ihm abseits der Gesellschaft eine ausführliche Erzählung gegeben, mit welcher Marmontel das achte Buch eröffnet. Marmontel hat natürlich, da er aus der Erinnerung schrieb, manche Ungenauigkeiten, allein im wesentlichen bestätigt er alles, was wir urkundlich erfahren haben. Rousseau trug Diderot, wie er hier sich ausspricht, als Verrath der Freundschaft nach, daß er, in dem Gespräch mit dem Marquis St.-Lambert, diesem Rousseau's Leidenschaft für die Gräfin eingestanden habe. Als Rousseau sich öffentlich gegen ihn erklärte, habe er sehr wohl gewußt, daß er, Diderot, aus Rücksicht auf die Gräfin und St.-Lambert schweigen werde, und ihn daher als einen waffenlosen Mann getroffen. Marmontel läßt Diderot mit folgendem Urtheil über Rousseau schließen: „Er würde gut sein, denn er ist von Natur gefühlvoll und liebt die Menschen auch genugsam aus der Ferne. Er haßt nur die, welche sich ihm nähern, weil sein Stolz ihn glauben läßt, daß sie ihn beneiden, daß sie ihm nur Gutes erzeigen, ihn zu demüthigen, daß sie ihm nur schmeicheln, um ihm zu schaden, und daß selbst diejenigen, die ihn zu lieben scheinen, zu diesem Complot gehören. Das ist seine Krankheit. Interessant durch sein Unglück, durch seine Talente, durch einen Fonds von Güte und Rechtlichkeit in seiner Seele, würde er Freunde haben, wenn er an Freunde glaubte. Er wird nie welche haben oder sie werden ihn allein

lieben, denn er wird ihnen immer mistrauen.“ Musset-Pathay mußte, wie man begreift, dieser Bericht Marmontel's sehr unangenehm sein. Er verdächtigt daher diesen, daß er Rousseau's Talente beneidet habe; er verdächtigt die Wahrheit seiner Erzählung, welche die Mittheilung Diderot's als eine discrete und vorsichtig vertrauliche hinstellt; er will sie, a. a. O., II, 228, mit der einfachen Thatsache Lügen strafen, daß weder St.-Lambert noch Frau von Houdetot, die doch bis 1813 gelebt habe, gegen Rousseau öffentlich aufgetreten seien. Als ob in ihrer Lage, ohne einen neuen Skandal zu erregen, dies möglich gewesen wäre, und als ob nicht Rousseau selber den Brief St.-Lambert's an ihn, in welchem dieser Diderot's Unschuld bezeugt, hätte abdrucken lassen. G. H. Morin, der 1851 einen „Essai sur la vie et le caractère de J. J. Rousseau“ geschrieben hat, ist ganz von den Ansichten Rousseau's ausgegangen, wie sie derselbe über seine vermeinten Verleumder in seinen „Diologues“, die noch zu Diderot's Lebzeiten 1780 in London erschienen, ausgesprochen hat, und rechnet natürlich auch Marmontel zu denen, die einen feigen Kreuzzug nach seinem Tode gegen einen Unglücklichen eröffneten, dessen Leben sie vergiftet hätten.

Rousseau hat in seinen „Bekenntnissen“ allen Scharfsinn der Combination und alle Kraft der Beredsamkeit aufgewendet, dem Leser einzureden, daß Grimm, Diderot und Frau von Epinay, ferner Holbach, Voltaire und Tronchin, alles Unglück, das über ihn gekommen, veranlaßt hätten. Alles, was eigentlich eine für ihn ehrenvolle Consequenz seiner freisinnigen politischen und religiösen Ansichten war, erklärte er sich durch jene Hypothese einer Verschwörung gegen ihn, auf welche seine geschäftige Phantasie auch den kleinsten Umstand zu beziehen wußte. Besonders seit seinem Aufenthalt in England stand es für ihn fest, daß die Intriguen der von Grimm geleiteten Holbach'schen Clique alle seine Leiden herbeigeführt hätten. Als er von 1770 ab wieder ungestört in Paris lebte, verursachte ihm dieser Wahn die entsetzlichsten Qualen, denn überall verfolgte ihn der Gedanke, daß seine Feinde seine Wirkung vernichten und sein Andenken bei der Nachwelt verschwärzen wollten. Er lebte in einer selbstgeschaffenen Hölle.

Wir, die wir gegenwärtig den Lebenslauf aller der Personen, von denen wir hier gehandelt haben, übersehen können, sind auch im Stande, ihnen wenigstens relativ gerecht werden zu können. Ich sage relativ, denn die Quellen, aus denen wir schöpfen müssen, sind schon in ihrem Ursprung sehr verschieden. Diderot's und Rousseau's Briefe z. B. liegen uns jetzt als ruhige Thatsachen vor. Aber wie verschieden sind sie in ihrer Entstehung! Diderot's Briefe sind rasch hingeworfene Zeilen, welche der Drang des Augenblicks ihm abnöthigte. Daher oft das grelle Colorit, das sie

zeigen. Diderot hatte zu wenig Zeit darauf zu verwenden. Ganz anders Rousseau, denn seine Briefe sind kleine Kunstwerke. Er hatte in seinem amtlosen, völlig von seiner Disposition abhängigen Leben vollkommene Muße zum Briefschreiben. Es war ihm ein Genuß. Er verfuhr dabei mit Berechnung. Er machte von seinen Briefen ein Concept. Geschah es einmal nicht, so bemerkt er es. In das Handeln dieser Menschen traten auch Motive, von denen sie nicht sprechen und welche doch unstreitig mitwirkten. Die Briefe sagen uns nichts von ihnen, aber in den Herzen dieser leidenschaftlichen Menschen pulsirten sie. Wenn wir sie untereinander sich heftiger, schärfer und ungerechter, als uns begründet scheint, benehmen sehen, so müssen wir wol erwägen, daß sie selber sich unter ganz bestimmten Bedingungen, mit bestimmten Erinnerungen, Forderungen, Erwartungen als lebendige, affectvolle Individualitäten gegenüberstanden, daß sie ihr Schicksal gemeinschaftlich hervorbrachten, und daß sie in der unmittelbaren Berührung miteinander sich von ihren einseitigen Standpunkten aus momentan anders beurtheilen mußten, als wir, die wir bei ihrem Handeln nicht mitbetheiligt sind, gleichzeitig die verschiedensten Motive überblicken, und die Entwickelung der kritischen Situationen Schritt vor Schritt gleichsam von ihrem ersten Samenkorn ab bis zu ihrer bittern Frucht verfolgen können.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.



Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.



Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.



Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.



Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.



